المنحة الإلهية

في التعليق على جواب ابن تيمية

عن معنى « لو » الشرطية

وما تتخرج عليه في المقالة العمرية

« نِعْمَ العبدُ صُهَيبٌ، لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه »

تأليف

زهران كاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فهذا تعليقٌ كتبته على جزءٍ خطته يدُ الإمامِ العلامة أبي العباس أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى، جوابا لمن سأله عن معنى حرف «لو» وكيف يتخرَّج قولُ عمرَ رضي الله عنه: «نِعْمَ العبدُ صهيبٌ، لو لم يَخِفِ اللهَ لم يَعْصِه» على معناها المعروف؟ وقد جعل ابن تيمية جوابَه مرتَّبًا على مقدمات ممهدات، والكلُّ مشتملٌ على مباحثَ دقيقةٍ لطيفة ماتعة، لا ينبغي لطالب العلم أنْ يُفَوِّتَ مطالعتَها مستعمِلًا التأمُّلَ والتفكر والتدبر، وفي كتاب "إعراب القرآن وبيانه" لما بلغ صاحبُه محيي الدين درويش قولَ الله تعالى {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} تكلم في إعرابها ثم فرغ إلى ذكرِ جملةٍ من الفوائد كما هو دأبُه في الكتاب، فقال: تَكَلَّمْنا فيما سبق عن «لو»(1)، ووعدْناك بأنْ ننقل لك الخلافَ الذي شجر بين النحاةِ والمُعْرِبِين حولَ هذه الآيةِ التي طال حولها الجدل، وسنقدم لك خلاصةً لأقوالهم، **لتَقِفَ على ما يُذْهلك من براعة الاستنتاج ودقة المنطق**(2). وقد صدق رحمه الله ولم يبالغ، ودونك ما في الجواب والتعليق لتقف على ما يشهد لكلامه ويصدقه، بل لعلك تقول بعد المطالعة: قد قَصَّرَ في وصف ما كان.

والجوابُ واقعٌ بتمامِه في المجموعة التاسعة من «جامع المسائل» لابن تيمية التي اعتنى بتحقيقها الشيخ عبد الرحمن بن حسن قائد(3)، فمن هناك نقلناه وعلى نصِّه كان اعتمادنا، وما أشكل منه في

(1) ولم يزد على أنها: حرف شرط غير جازم.

(2) إعراب القرآن وبيانه: 7/ 556 – 557

(3) والموجود في المجموعة الثالثة التي اعتنى بها الشيخ محمد عزير شمس منقولٌ من كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي، وفيه نقص كبير.

مواضعَ اجتهدْنا في تقويمه بقدر الطاقة مع بيان علة ذلك وموجبه في محله، ولم نلتزِم إيرادَ جميعِ ما عَلَّق به الشيخ المعتني، بل ننتخب منه، ونذيلُه باسم المعلِّق هكذا (عبدالرحمن)، والله يجزيه خيرَ الجزاء على ما عمل وصنع.

وأما بخصوص الأثر العمري المسؤول عنه:

فقد قال السيوطي في "الجامع الكبير" : أورده أبو عبيد في "الغريب"، ولم يَسُقْ إسنادَه، وقد ذكر المتأخرون من الحفاظ أنهم لم يَقِفوا له على إسناد، وإنما ذكرتُه هنا - وإن كان ليس مِن شرط الكتاب - لِشُهرته، ولأنبه على أنَّ أبا عبيدٍ أورده، وأبو عبيد من الصدر الأول قريبُ العهد، أدرك أتباعَ التابعين، والظاهرُ أنه وصل إليه بإسناد، ولم أذكر في هذا الكتاب شيئا لم أقف على إسناده سوى هذا فقط(4).

وقال العجلوني: اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية من حديث عمر، وبعضُهم يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم(5).

وقد خرج أبو نعيم في "الحلية" من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت النبيَّ - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إنَّ سالما -يعني: مولى أبي حذيفة- شديدُ الحب لله، لو كان لا يخاف الله ما عصاه"(6). قال ابن رجب: يُشير إلى أنَّ محبةَ الله تَمْنَعُه مِن أنْ يعصيَه(7).

وفي إسناد الحديث: الجَرَّاح بن المِنْهال، قال الألباني في الحديث: موضوع، آفتُه الجراح هذا(8).

وصهيبٌ المذكورُ في الأثر، هو: الصحابي **صهيب بن سنان النَّمِرِيُّ** – رضي الله عنه -، أبو يحيى. والنَّمِرِيُّ من النَّمِر بن قاسط. ويعرف بالرومي، لأنَّ الروم سَبَوْه صغيرا. وهو من أهل

---

(4) جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير: 16/ 178 ، وبلفظه في كنز العمال: 13/ 437 – 438

(5) كشف الخفاء: 2/ 323

(6) حلية الأولياء: 1/ 177

(7) مجموع رسائل ابن رجب: 3/ 301

(8) السلسلة الضعيفة: 7/ 163

الجزيرة، سُبِي من قرية نينوى، من أعمال المَوْصِل، فأقام في الروم مدةً وتعلم لسانَهم، ثم اشتراه رجل من كلب فباعه بمكة فاشتراه عبد الله بن جُدْعان التميمي فأعتقه. ويقال: بل هرب من الروم فقدم مكة، فحالف ابنَ جُدْعان. وكان من المستضعفين ممن يعذب في الله، وهاجر إلى المدينة مع علي بن أبي طالب في آخِرِ مَن هاجر في تلك السنة، فقَدِما في نصف ربيع الأول، وشَهِد بدرا والمشاهِدَ بعدها. قال مجاهد: أولُ مَن أظهر إسلامَه سبعةٌ، فذكره فيهم. قال الذهبي: كان من كبار السابقين البدريين. روى أحاديث معدودة، خرَّجوا له في الكتب. وكان فاضلا، وافر الحرمة، له عدة أولاد اهـ . ولما مات عمر أوصى أنْ يُصَلِّيَ عليه صهيب، وأنْ يصلي بالناس إلى أن يجتمع المسلمون على إمام. رواه البخاري في تاريخه. قال الذهبي: مات: بالمدينة، في شوال، سنة ثمان وثلاثين، وكان ممن اعتزل الفتنة، وأقبل على شأنه -رضي الله عنه-(9).

ثم عقيبَ هذه المقدمةِ نُورِد جوابَ ابن تيميةَ مجرَّدًا، ثم نُفضي إلى التعليق عليه بما يُحقق مرامَه ويعين على تحصيل فائدته، والله الموفق لا رب سواه ولا إله غيره، وهو المسؤول أن يتقبل منا أعمالنا ويجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يغفر لنا تقصيرنا وتفريطنا إنه هو السميع العليم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(9) الإصابة: 3/ 364 – 366 ، وسير أعلام النبلاء: 2/ 17 – 26

الجواب مجردا

قال الإمام العلامة أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله:

الحمد لله الذي عَلَّم القرآن، خلق الإنسان، عَلَّمه البيان، وأشهد أنْ لا إله إلا اللهُ وحدَه لا شريكَ له الباهرُ البرهان، وأشهد أنَّ محمدا عبدُه ورسوله المبعوثُ إلى الإنس والجان، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا يَرضى به الرحمن.

سألتَ – وفَّقَنا الله وإياك – عن معنى حرفِ «لو»، وكيف يَتخرَّج قولُ عمرَ رضي الله عنه: «نِعْمَ العبدُ صُهَيبٌ، لو لم يَخَفِ الله لم يَعْصِه» على معناها المعروفِ؟ وذكرتَ أنَّ الناسَ يَضْطربون في ذلك، واقتضيتَ الجوابَ اقتضاءً أوجَبَ أنْ أكتُبَ في ذلك ما حضرني الساعةَ، مع بُعْدِ عهدي بما بلغني مما قاله الناسُ في ذلك، وأنْ ليس يَحْضُرُني الساعةَ ما أُراجعه في ذلك.

فأقول، واللهُ الهادي النَّصِير:

الجوابُ مرتَّبٌ على مقدمات:

(إحداها) : أنَّ حرفَ «لو» المسؤولِ عنها من أدوات الشرط، وأنَّ الشرطَ يقتضي جملتين: إحداهما شرطٌ، والأخرى جزاءٌ وجواب، وربما سُمِّي المجموعُ شرطا، وسمي أيضا جزاءً، ويقال لهذه الأدواتِ: أدواتُ الشرط، وأدوات الجزاء.

والعِلْمُ بهذا كلِّه ضروريٌّ لمن كان له عقلٌ وعِلْمٌ بلُغة العرب، والاستعمالُ على ذلك أكثرُ مِن أنْ يُحْصَر، كقوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ}، {وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا}، {وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا}، {وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ}، {لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا}، {وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ}.

(المقدمة الثانية) : أنَّ هذا الذي تُسَمِّيه النحاةُ شرطًا هو في المعنى سببٌ لوجود الجزاء، وهو الذي تُسميه الفقهاءُ علةً ومُقتضِيًا ومُوجِبا ونحو ذلك، فالشرطُ اللفظيُّ سببٌ معنوي.

فتَفَطَّنْ لهذا، فإنه مَوضِعٌ غَلِطَ فيه كثيرٌ ممن يتكلم في الأصول والفقه، وذلك أنَّ الشرطَ في عُرْفِ الفقهاء ومَن يَجري مَجراهم مِن أهل الكلام والأصول وغيرهم هو: ما يَتوقف تأثيرُ السَّببِ عليه بعد وجودِ السَّبب، وعلامتُه: أنه يلزم مِن عدمه عدمُ المشروط، ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط.

ثم هو منقسم إلى:

1 - ما عُرِفَ كونُه شرطًا بالشرع، كقولهم: الطهارةُ والاستقبال واللباس شرطٌ لصحة الصلاة، والعقلُ والبلوغ شرطٌ لوجوب الصلاة، فإنَّ وجوبَ الصلاة على العبد يتوقف على العقل والبلوغ، كما تتوقف صحةُ الصلاة على الطهارة والسِّتارة واستقبالِ القبلة، وإنْ كانتِ الطهارةُ والسِّتارة أمورًا خارجةً عن حقيقة الصلاة، ولهذا يُفَرِّقون بين الشرط والركنِ بأنَّ الركنَ جزءٌ من حقيقة العبادة أو العَقْدِ، كالركوع والسجود، وكالإيجاب والقبول، وبأنَّ الشرطَ خارجٌ عنها، فإنَّ الطهارة يَلزم مِن عدمها عدمُ صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجودُ الصلاة.

وتختلف الشروطُ في الأحكام باختلافها، كما يقولون في باب الجمعة: منها ما هو شرطٌ للوجوب بنفسه، ومنها ما هو شرطٌ للوجوب بغيره، ومنها ما هو شرطٌ للإجزاء دون الصحة، ومنها ما هو شرطٌ للصحة، وكلامُ الفقهاءِ في الشروط كثيرٌ جدا.

لكن الفرق بين السبب والشرط وعدمِ المانع إنما يَتِمُّ على قولِ مَن يُجَوِّزُ تخصيصَ العلة منهم، وأما مَن لا يُسمِّي علةً إلا ما استلزَم الحكمَ، ولَزِمَ من وجودِها وجودُه على كلِّ حال، فهؤلاء يجعلون الشرطَ وعدمَ المانع مِن جملة أجزاء العلة.

2 - وإلى ما يُعرف كونُه شرطًا بالعقل، وإنْ دل عليه دلائلُ أخرى، كقولهم: الحياةُ شرطٌ في العلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، والعلمُ شرطٌ في الإرادة، ونحو ذلك.

وكذلك جميعُ صفاتِ الأجسام وطباعِها، لها شروطٌ تُعرَف بالعقل أو بالتجارِب أو بغير ذلك.

وقد تسمى هذه شروطًا عقلية، والأُوَلُ شروطًا شرعية.

3 - وقد يكون من هذه الشروط ما يُعرف اشتراطُه بالعُرْف.

4 - ومنه ما يُعلم باللغة، كما يُعرف أنَّ شرطَ المفعولِ وجودُ فاعلٍ، وإنْ لم يكن شرطُ الفاعلِ وجودَ مفعولٍ، فيلزم من وجود المفعول المنصوبِ وجودُ فاعل، ولا ينعكس، بل يلزم من وجود اسمٍ منصوبٍ أو مخفوضٍ وجودُ مرفوع، ولا يلزم من وجود المرفوع لا منصوبٌ ولا مخفوض، إذِ الاسمُ المرفوع - مُظْهَرا أو مضمرا - لا بد منه في كلِّ كلامٍ عربي، سواء كانت الجملةُ اسميةً أو فعلية.

فقد تبين أنَّ لفظَ «الشرط» في هذا الاصطلاحِ يدل عدمُه على عدم المشروط ما لم يَخْلُفْه شرطٌ آخَرُ، ولا يدل ثبوتُه من حيث هو شرطٌ على ثبوت المشروط.

وأما «الشرط» في الاصطلاح الذي يُتكلم به في باب أدوات الشرط اللفظيةِ - سواء كان المتكلِّم نحويا أو فقيها وما يتبعه مِن متكلمٍ وأصوليٍّ ونحوِ ذلك - فإنَّ وجودَ الشرطِ يقتضي وجودَ المشروط الذي هو الجزاءُ والجواب، وعدمُ الشرطِ هل يدل على عدم المشروط؟ مبنيٌّ على أنَّ عَدَمَ العلةِ هل يقتضي عدمَ المعلول؟ فيه خلافٌ وتفصيلٌ قد أُومِئُ إليه إن شاء الله تعالى.

فإذا قال الفقهاء: بابُ تعليقِ الطلاق بالشروط، وذكروا فيه ما إذا قال الرجل لامرأته: إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق، أو: إذا، أو: متى، فالشرطُ هنا ليس معنى الشرطِ في قولهم: الطهارةُ شرطٌ في صحة الصلاة، بل معناه في الطلاقِ وبابِه: أنه إذا وُجِدَ الشرطُ، الذي قد تُسميه الفقهاءُ «صفة»، وهو الدخولُ مثلا، وُجِد المشروطُ الذي هو الجزاءُ، وهو وقوعُ الطلاق.

وهذا التعليقُ يَدخل فيه ألفاظُ الوعد والوعيد، وألفاظُ الجِعالة، وألفاظُ الأدلة المسماة بالتلازُمِ أو بالشرطيِّ المتصل ونحو ذلك.

فمدلولُ هذه العبارات: أنَّ وجودَ الشرطِ سببٌ لوجود الجزاء، ولستُ أعني أنه مؤثِّرٌ في وجودِه في الخارج، ولكنْ أعني أنَّ وجودَ الشرط مستلزمٌ لوجود الجزاء، سواء كان علةً له، أو معلولًا، أو معلولًا لعلته، أو دليلًا على وجوده، أو مضايِفًا له، أو مُلازِمًا غيرَ مُضايِف، أو غيرَ ذلك.

فالأول: كقوله تعالى: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}، و{إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا}، و{إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي}، و{إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا}.

والثاني: أقلُّ منه، كما يقال: إنْ كان هذا من أهل الجنة فهو مؤمنٌ بالله، وإن كان هنا دخانٌ فهنا نار، وفي هذا بحثٌ ليس هذا موضعَه.

والثالث: كما قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم في امرأة هِلالِ بن أُمَيَّةَ الملاعَنة: «إنْ جاءتْ به على نعتِ كذا فهو لهلال، وإن جاءت به على نعتِ كذا فهو للذي رُمِيتْ به»، فإنَّ مشابَهَةَ الولد للرجل معلولٌ لكونه هو أَحْبَلَ أمَّه، وإحبالُ الأمِّ علةٌ لكونه ابنَه، فيُستدل بالشَّبَه الذي هو أحدُ معلولَي الوطءِ على النَّسَب الذي هو المعلولُ الآخر. والقِيافةُ والفِراسة عامَّتُها مِن هذا الباب.

وأما الرابع: فكما يقال: إنْ زُكِّيَتِ البَيِّنةُ حُكِم بها، وإن كان هذا الخبرُ قد رواه البخاريُّ فهو صحيح، وإن كانتِ الملامسةُ في لغةِ العرب تَعُمُّ ما دون الوطءِ فهو حجةٌ في نَقْضِ الوضوء بمس النساء، ونحو ذلك. وهذا بابٌ واسع.

والغرضُ أنْ يُتفطَّنَ لكون لفظِ «الشرط» قد صار بتعدُّدِ الاصطلاحات فيه اشتراكٌ، وأنَّا إذا قلنا: «لو» من أدوات الشرط، أَرَدْنا به الشرطَ اللفظيَّ الذي هو سببٌ في المعنى ومُستلزِم، لا الشرطَ المعنوي الذي يَقِف تأثيرُ السببِ عليه، فبَيْن المعنيين فرقٌ.

ولولا أني رأيتُ قومًا مِن الفُضَلاءِ قد زَلُّوا في هذا، لكان أَوْضَحَ مِن أنْ نُنبِّه عليه، فإنَّ منهم مَن يُقَسِّمُ الشروطَ إلى: لغويةٍ، وعقلية، وشرعية، ويَذْكُرُ بابَ «إنَّ» وأخواتِها في القسم اللغوي، ومَورِدُ التقسيمِ يجب أنْ يكون مشترَكًا بين الأقسام، فيُشْعِرُ أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الشروطِ ينتفي المشروطُ بانتفائه، ولا يلزم أن يُوجَدَ بوجوده، وربما أَفْصَحَ بذلك، وليس هذا بصحيح.

والتحقيقُ أنَّ التقسيمَ إنْ كان عائدًا إلى اللفظ، كما يقال: «العينُ» تنقسم إلى مُبصرةٍ ومُضيئة ونابعة، فقريبٌ، لكن هو خلافُ المعروف، وإن كان عائدا إلى المعنى فهو غَلَطٌ واضح.

ومنهم مَن يَحتج في كون مفهومِ الشرط حجةً بكون النحويين قد سَمَّوا هذه الأدواتِ: «أدواتِ الشرط»، والشرطُ ما ينتفي المشروطُ بانتفائه، فيلزم مِن ذلك عدمُ الجزاءِ عند عدم الشرط.

وهذا غَلَطٌ، فإنَّ لفظَ «الشرط» في المقدمةِ الأولى معناه مغايِرٌ لمعنى لفظ «الشرط» في المقدمة الثانية، وإنما اشتركَا في اللفظ، فالشرطُ الذي يجب انتفاءُ المشروطِ بانتفائه هو الشرطُ المعنوي، وأما الذي يُسميه النحويون شرطًا في باب «إنْ» و«لو» ونحوِهما، فهو سببٌ مُستلزِم.

وحكمُه هو (**المقدمة الثالثة**) : وذلك أنَّ العلةَ والسببَ قد يُراد بها:

1 - **العلةُ التامة** التي لا يَنفكُّ عنها المعلولُ، كمشيئة الله سبحانه، فإنها مستلزمةٌ لوجود المراد، فإنه ما شاء اللهُ كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا يَنتقِضُ هذا أبدًا.

والعلةُ بهذا التفسيرِ لا تَتخصَّصُ، ولا يَتخلَّفُ عنها معلولُها، لا لفواتِ شرطٍ ولا لوجود مانع.

2 - وقد يُراد بها: **العلةُ المقتضية**، وإنْ توقفتْ على شروطٍ واندفعتْ بالمُعارِض، كما يقال: الأكلُ والشرب علةٌ للشِّبَع، وإصابةُ النار علةٌ للاحتراق، ويقال: مِلْكُ النصاب علةٌ لوجوب الزكاة، والزنا علةٌ لوجوب الرَّجْم.

وإذا صِيغَتْ هذه الأسبابُ بصِيَغِ الشرطِ والجزاء، كقوله: {مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ}، {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا}، {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا}، فإنه يُعلم مِن ذلك أنَّ هذا العملَ سببٌ مُقتضٍ للجزاء، ثم يجوز أنْ يَتخلَّفَ الحكمُ عن سببه، لفواتِ شرطٍ أو لوجود مانع.

ويجوز للمتكلِّم أنْ يُبَيِّنَ مرادَه بهذا اللفظ المطلَقِ تقييدًا وتخصيصًا إذا سَوَّغه اللسانُ الذي يَتكلم به، ولذلك جاز أنْ يَنتفيَ الجزاءُ لُمعارِضٍ: مِن توبةٍ، أو حسناتٍ ماحية، ونحوِ ذلك، وانتفاؤُه بالتوبة مُجْمَعٌ عليه بين المسلمين، وفي البواقي خلافٌ بين أهل السنة وبين الوَعِيدِيَّة من الخوارج والقَدَرِيَّة.

ومَن فَهِمَ هذا انتفتْ عنه شُبَهُ الوَعِيدية، وعَرَفَ سِرَّ مسألةِ إخْلافِ الوعيد، ومسألةِ الخصوصِ والعموم، فإنَّ اللهَ قد بَيَّنَ مرادَه بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ}، وبقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ}، إلى أمثالِ ذلك.

إذا عُرِف ذلك فنقول: أما العلةُ التامة فإنَّ ثبوتَها دليلٌ يقينيٌّ على وجودِ المعلول، وأما العلةُ المقتضية فهي دليلٌ ظاهرٌ على وجودِ المعلول، وقد يصير يقينيًّا إذا عُلِم انتفاءُ المعارِض بطريقِه، فإنَّ ذلك ممكنٌ في الجملة.

وأما عدمُ العلةِ فهو المتعلِّقُ بباب «لو» كما سنذكره.

فإنْ عُدِمَتِ العلةُ مطلَقًا، فهو دليلٌ على عدم المعلول، فإنَّ وجودَ المعلولِ بدون العلةِ محالٌ.

فإنْ عُدِمَتِ العلةُ المعيَّنة، سواء كانت تامةً أو مقتضيةً، فإنه يدل على عدم المعلولِ إذا لم تَخْلُفْها علةٌ أخرى.

ثم عَدَمُ الخَلَفِ قد يُعلم يقينًا، ويُعلم ظاهرا، بدليلٍ خاصٍّ مِن سائر دلائل النفي، وقد يُنفَى بأنَّ الأصلَ عدمُ علةٍ أخرى.

وقد يَستقرُّ في النفس أنْ لا علةَ إلا هذا للحكم، ثم تَستشعِر النفسُ انتفاءَ العلة، فيُحكَم بانتفاء المعلول.

مثل أنْ يقال مَثَلًا في بعض الأشربة المتنازَعِ فيها: «هذا ليس بحرام، لأنه ليس بمُسكر»، أو «لأنه ليس بخمر»، فإنه قد عُلِم أنْ لا مُوجِبَ لتحريمه إلا كونُه خمرا أو مسكرا.

وهذا يَكْثُر في الأنواع، مثل أن يقال في بيع الفُضولي: «لا يصح، لأنه ليس مِن مالِكٍ ولا وليٍّ ولا وكيل»، فكأنه قال: مِن جملة العلة في صحة البيع: الملك أو الولاية أو الوكالة، والثلاثةُ منتفية، والنزاعُ في المقدمة الأولى.

ويقال لمن يُعطِي الفقراءَ أو الفقهاء: لِمَ لا تعطي هذا؟ فيقول: «لأنه ليس بفقيرٍ وليس بفقيه». وهذا مضمومٌ إلى مقدمةٍ مستقرة، وهو أنَّ العلةَ هي الفقرُ مَثَلًا أو الفقه، لا علةَ غيرها، وهي منتفية.

ويقول الفقهاء: إذا قال لامرأته: «إنْ كلمتِ أسودَ فأنت طالق»، فكلمَتْ أبيض، لم تَطْلُق، أي: لانتفاء العلة، وهي مقتضيةٌ لعدم المعلول، فإنَّا ما تَكلَّمْنا إلا في انتفاء الطلاق الواقعِ بهذه العلة.

ثم هنا **مسألةُ مفهومِ الشرط**، إذا قيل: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا}، هل يُشعِرُ عدمُ هذا الشرطِ اللفظيِّ الذي هو سببٌ معنويٌّ بعدمِ المشروط؟ وفيه الخلافُ المشهور، والجمهورُ على أنه يدل على عدمه.

ولا ريبَ أنَّ عينَ هذا الحكمِ المعلَّقِ بالشرطِ ينتفي، لأنَّ بقاءَ عينِ الحكمِ بدون علةٍ محالٌ.

لكنْ هل ينتفي النوعُ؟

فالذي يجب القطعُ به أنَّ نوعَ الحكمِ لا يكون حالُه بعد انتفاءِ السبب المعيَّنِ وقبل انتفائه سواءً، ومتى فُرِضَ استواءُ الأمرين على مذهبٍ عُلِم بطلانُه، لكنْ يدل على نفي النوعِ دلالةً ظاهرة، بشرطِ أنْ لا يَخْلُفَه سببٌ آخر.

ثم إنْ كان السببُ الخالِفُ جزءًا من المخلوف، كان ضعيفًا، فإنَّ الأعمَّ إذا كان مستقِلًّا بالحكم، كان الأخصُّ عديمَ التأثير، كما في قوله: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا}، فإنَّ كونَه واحدًا جزءٌ مِن كونه فاسقا، فلو كان التبيُّنُ واجبًا عند مجيء الواحد، سواءً كان عدلا أو فاسقا، لم يُعلَّقِ التبيُّنُ بكونه فاسقا، الذي هو الأخصُّ من كونه واحدا.

فهذا الاستدلالُ بعدم العلة – لفظًا أو معنى – على عدم المعلول.

وقد يُجعل عدمُ العلةِ المعيَّنةِ دليلًا على ثبوت المعلول بعلةٍ أخرى أكملَ منها أو مثلِها:

1 – وذلك إذا كانت العلتان متعاقبتَين على محَلٍّ، فعدمُ إحداهما مستلزمٌ لثبوت الأخرى، وثبوتُها مستلزمٌ للمعلول، فيصيرُ عدمُ العلةِ المعيَّنة مقتضيًا للمعلول، لكن بهذه الواسطة، وهي واسطةُ ثبوتِ العلة الأخرى.

ومِن هنا يزولُ الإشكالُ في باب «لو» و«لولا» كما سيأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

2 – وكذلك إذا كانت العلتان مجتمعتَين في المحل.

فالأول: كما لو وصَّى الميتُ لوارثه، فإنه يقال: لو لم يُوصِ له لَمَلَكَه بالإرث. وكما لو أَلْقَى رجلًا مِن شاهقٍ في بحر، فتلقاه آخَرُ بسيفٍ، فقَدَّه، فإنه يقال: لو لم يَقُدَّه لمات، فيضاف الموتُ إلى عدم القَدِّ، لأنه مستلزِمٌ للغرق.

ومَثَلُ الثاني: إذا سُئلتَ عن لحمِ خنزيرٍ ميتٍ، فتقول: لو لم يكن خنزيرا لَحَرُم، فتجعل عدمَ كونِه خنزيرا مستلزِمًا للتحريم، لأنه ميت.

فهذا الكلامُ في دلالة ثبوت العلة وانتفائها.

وأما دلالةُ المعلول، فإنَّ عدمَ المعلولِ مستلزمٌ لعدم العلة التامةِ قطعًا، ويدل على عدم العلةِ المقتضيةِ إذا عُلِم أنَّ الانتفاءَ لم يكن لوجودِ مانعٍ ولا لفوات شرط، فيُعْلَمُ حينئذ أنَّ الانتفاءَ إنما هو لانتفائها، وإلا فلو كانت موجودةً، والموانعُ زائلة، والشروطُ حاصلة، لوجب وجودُ المعلول، فانتفاءُ اللازمِ دليلٌ على انتفاء الملزوم، ووجودُ المعلول يدل على وجود العلة التامة، فتدخل فيه الشروطُ وضِدُّ الموانع.

لكنْ إذا لم يكن للحكمِ إلا علةٌ واحدة، عُلِمَ وجودُها بعينها، وإن كان له علتان فصاعدا، دل على وجودِ إحداهُن أو جميعِهن.

وإنْ عُلِم أنَّ له علةً، وجاز أنْ يكون له علةٌ أخرى، لم نَقطعْ بوجودِ تلك العلة المعلومة، لكن هل يُحكَم بوجودِها ظاهرا؟

وكذلك لو عُلِمَ وجودُ العلة الواحدة، ووُجِد الحكم، وجاز أنْ يكون قد وُجِد بغيرها، فهل يُضيفه إلى ما عُلِم وجودُه أو يَتوقف فيه؟

= قولان للفقهاء، وأصحُّهما أنَّا نُضيفه إلى تلك العلة، ويُستدل بوجود المعلول على وجودِها، عملًا بالأصل النافي الذي لم يُعارِضْه ما يُضعفه.

وعلى هذا ينبني: لو جَرَح صيدًا غابَ عنه، ثم وجده ميتا، فهل يُحال موتُه على جَرْحه، فيباح إنْ كان حلالا، ويجب الضمانُ إن كان مُحْرِما، أو يُتوقف فيه؟ على خلافٍ مشهورٍ بين الفقهاء، وهي مسألةُ الإصْماء والإنْماء.

فهذه بحوثٌ عقلية معنوية نافعة.

(المقدمة الرابعة) : أنَّ أدواتِ الشرط وغيرِه من معاني الكلام قسمان:

منها: ما يُسميه النحويون: «أمَّ الباب»، وهو ما دل على الشرطِ أو الاستفهام ونحوِهما دلالةً مجردةً من غير أن يدلَّ على شيء آخر.

ومنها: ما يدل على الاستفهام أو الشرط ومعنًى آخَر.

فالأول في الشرط: «إنْ»، فإنها تقتضي ربطَ الجزاء بالشرط، مِن غير أنْ تدلَّ على ثبوتِ الشرط أو انتفائه، ولا على حالٍ من أحوال الشرط، مِن مكانٍ أو زمان أو فاعل أو غير ذلك.

فإذا قلتَ: «إن قام زيد قام عمرو»، لم يَدُلَّ على أكثرَ مِن ارتباطِ هذا بهذا.

والثاني: سائرُ أدواتِ الشرط، فإنَّ «متى» مثلًا تدل على الاشتراط في الزمان، و«أينما» في المكان، و«مَن» في أعيان مَن يَعلم، و«ما» في ما لا يَعلم وفي صفاتِ ما يَعلم، ونحو ذلك مما هو معروفٌ عند العالِمين بتفاصيل لسان العرب.

فهذه الأدواتُ تدل على شيئين: على الشرط، وعلى حالٍ في المشروط.

وحرفُ «لو» من هذا الباب، لكنْ مِن وجهٍ آخر، وهو الجوابُ الحاصلُ بعد تلك المقدمات.

فنقول: حرفُ «لو» المسؤولُ عنه، إذا قلتَ مثلًا: «لو رُدُّوا لَعادوا»، يدل على شيئين:

أحدهما: أنَّ الردَّ سببٌ مستلزِمٌ للعَوْد - وقولُنا: «سببٌ» و«ملزومٌ» و«علةٌ» و«مقتضٍ»، عباراتٌ متقاربة في هذا الموضع - ، كما لو قيل: «إنْ رُدُّوا عادوا»، فإنَّ الاشتراطَ بـ «إنْ» يدل على أنَّ الأولَ مستلزِمٌ للثاني.

المدلول الثاني: عدمُ الردِّ الذي هو السببُ المستلزِم.

وهذه خاصَّةُ «لو» التي انفردتْ بها عن «إنْ»، فإنَّ «لو» تدل على تعلُّقِ الجزاءِ بالشرط، وعلى انتفاء الشرط، و«إنْ» تدل على التعلُّق فقط، من غير أنْ تدل على الشرط بنفيٍ أو إثبات.

وهذا أمرٌ مستقِرٌّ في جميع مواردها، كما في قوله تعالى: {لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا}، {وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ}، {لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا}، {وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ}، «لو جاء زيدٌ لجاء عمرو»، «لو زُرْتَنا لأكرمناك»، قول الشاعر:

لو كنتُ مِن مازنٍ لم تَستبِحْ إبلي ... بنو اللَّقِيطةِ مِن ذُهْلِ بن شيبانَا

فإنَّ «لو» مع ما رُكِّبت معه، تدل على الشرط والجزاء، وعلى انتفاءِ الشرط أيضا.

وهذا هو الذي قصَدَه بعضُ النحويِّين حيث قال في حَدِّها: «إنها حرفٌ يدل على امتناعِ ما يَلزَم مِن وجودِه وجودُ غيرِه»، وصَدَق في أنَّ هذا مِن معناها، فإنها تدل على عدم الشرطِ الملزومِ الذي يلزم مِن ثبوتِه ثبوتُ الجزاءِ الذي هو الجواب.

لكنْ قد يقال: معناها ليس هو مجرد الامتناع، بل هو التعليقُ والامتناع جميعًا، وإنما هي دالةٌ على الامتناعِ بالتضمُّن لا بالمطابقة.

وقد يقال: هي لا تدل على امتناعِ الشرط، وإنما تدل على عدمه، وليس كلُّ معدومٍ ممتنِعَ الوجود.

فهذه مناقشاتٌ لفظية، وإذا ظَهَرَ المعنى، فلا عليك في ترك المناقشةِ اللفظية.

وإذا قيل: هي حرفُ شرطٍ يدل على عدم الشرط، كان هذا منطبِقًا عليها في جميع مواردها.

ثم مِن هذا يَنْحَلُّ الإشكالُ المشهور، وذلك أنَّ الشرطَ اللفظيَّ الذي هو سببٌ معنوي، إذا انتفى فإنه ينتفي ذلك المعلولُ المعيَّن قطعًا، وينتفي أيضا نوعُ المعلولِ إذا لم تَخْلُفْهُ علةٌ أخرى، فإنْ خَلَفَتْه علةٌ أخرى لم ينتفِ النوعُ، بل قد يُوجَد منه غيرُ ما انتفَى.

وقد يكون عدمُ إحدى العلتين دليلًا على ثبوت المعلول، لدلالة عدمِها على ثبوت العلةِ الأخرى، كما تقدَّم، لأنَّ الحكمَ الواحدَ بالنوعِ قد تكون له علتان باتفاق العقلاء من الفقهاءِ وغيرهم.

فإذا كان أهلُ اللسان يَفهمون مِن قولهم: «لو زُرتَنا لأكرمناك» أنَّ الزيارة علةٌ للإكرام، وأنها معدومة، فقد يَنضمُّ إلى هذه المقدمةِ السمعيةِ مقدمةٌ أخرى عقليةٌ، وهو أنَّ عدمَ العلة يدل على عدم المعلول، كما فصَّلناه، فيَعْقِلون من ذلك انتفاءَ ذاكَ الإكرامِ المعيَّن، وقد يَفهمون انتفاءَ الإكرامِ مطلقًا إذا غَلَب على ظنهم أنْ لا سببَ للإكرام إلا الزيارة: بالأصلِ النافي أو القرائنِ ونحوِها مِن الدلائل.

ثم لَمَّا كان الغالبُ أنَّ العلةَ إذا انتفتْ انتفى معلولُها - إذْ غالبُ الكلامِ يكون في نوعِ حكمٍ ليس له إلا علةٌ واحدة، وغيرُه من الأنواع قد عُلِم أنه منتفٍ في ذلك المقام - صار هذا الغالِبُ كأنه مِن

جملة معناها، وليس هو مِن معناها في أصلِ وَضْعِها، ولا في جميع مَواردِ استعمالها، وإنما هي دالةٌ عليه بالالتزام العقلي الذي أبديتُه لك.

ولهذا يُستعمل كثيرا مع عدم الدلالة على انتفاء المعلول الذي هو الجزاءُ، كما سيأتي، ومحالٌ أنْ يُوضَع لنفي المعلول وثبوتِه معًا، وكذلك على سبيل البدل على قول بعضِهم.

وقد كَثُرَ استعمالُها دالةً على هذا المعنى في عُرْف المتأخرين، حتى ظُنَّ أنَّ انتفاءَ المعلولِ الذي هو الجزاءُ جزءٌ من معناها، وهذه حقيقةٌ عُرْفيةٌ طارئة، إنْ لم يُسَمَّ لَحْنًا وتحريفًا للغة، وإنما معناها اللغويُّ هو ما أبديتُه.

ولكون انتفاءِ المعلول قد صار يُفهَم منها غالبا، إما باللزوم العقلي، أو بالغَلَبة العُرْفية، قال مَن قال مِن النحاة: إنَّ «لو» حرفٌ يَمتنع به الشيءُ لامتناعِ غيره، وأرادوا بذلك أنه يمتنع بها الجزاءُ لامتناع الشرط، فجعلوا عدمَ الجزاءِ من معناها التي هي دالةٌ عليه بالوضع.

وينبغي لمن أحسنَ الظنَّ بمَن قال هذا أنْ يقال: هي دالةٌ على هذا غالبًا، كما بَيَّنَّا، أو هي دالةٌ عليه في العُرْف الحادِث العاميِّ، مع أنَّ هذا فيه نظرٌ، وكونُ دلالتِها على هذا المعنى وضعيًّا أو عقليًّا لا تَتَعَرَّضُ له النحاةُ غالبا، فأمَّا أنْ يقال: إنَّ هذا هو معناها أبدا، فهذا غَلَطٌ ممن يقوله أو يَنْصُرُه: أمَّا أوَّلًا: فلعدم الدليلِ عليه، وأما ثانيا: فلِوُرودِ الدليلِ على خلافه.

فإنْ قيل: هذا قد قاله بعضُ فُضَلاءِ النحاة.

فيقال: مفهومُ تراكيبِ الكلام ونحوِ ذلك، نِسْبَتُه إلى لغةِ العرب نسبةُ طائفةٍ من علم الفقه إلى كلامِ الشارع، وهو أمرٌ يُوجَد بالاستدلال: تارةً بالاستعمال، وتارة بالقرائن وغيرِ ذلك.

ولهذا تَختلِف النحاةُ في مفهوم حروفٍ ومقتضَى تراكيبَ، كما يختلف الفقهاءُ في مفهوم بعضِ كلام الشارع، ثم الدليلُ يَقْضِي بين المختلِفِين.

وكما أنَّ عِلْمَ الشريعة نوعان:

1 - نوع يُتلقَّى من المحَدِّثين، وهو الروايةُ، فإذا كان الراوي ثقةً ضابطا لم تُرَدَّ روايتُه إلا بحجةٍ تدل على غَلَطِه، وهو نادر.

2 – ونوع يتلقى من الفقهاء، وهو فَهْمُ كلام الشارع، وبناءُ بعضِه على بعض، والنظرُ في لوازم تلك المعاني ومُوجباتها.

كذلك علم العربية:

1 – منه المسموعُ، وهو ما يَرويه الثقةُ كما سَمِعه من العرب، منظومًا ومنثورا، وما يرويه أيضا أنهم أفهموه ذلك المعنى عندما تكلموا بذلك اللفظ، وهذا هو نَقْلُ اللغة، وهذا نقلٌ لأشياء معيَّنة.

2 – ومنه المعقول، وهو الحكمُ الكليُّ على لفظٍ مفرد أو مركب، وهو علمُ النحوِ والتصريف والمعاني والبيان، فإنَّ العربَ وغيرَهم من الأمم لم يُسمع منهم حكمٌ كليٌّ للَفْظٍ أو لدلالةِ لفظٍ، وإنما استقراءُ كلامِ الأممِ يُوجب للعقل حكما كليًّا، كما إذا استقرينا كلَّ اسمٍ بعد فعلٍ على صيغة «فَعَل»، فوجدناه مرفوعا، عَلِمْنا أنَّ الفاعلَ مرفوع، وأنَّ رفعَ الاسم على هذه الصفةِ دليلٌ على أنه فاعل.

كذلك «لو»، مَثَلًا، إذا سَمِع الناقلُ العربَ تقول: «لو زرتَنا لأكرمْناك»، وأَفهموه أنَّ كلَّ واحدٍ من الأمرين ممتنعٌ في هذا المعنى، أوجب ذلك الحكمَ على هذا المثالِ بهذا الحكم، ثم رأَيْنا هذا المعنى يُفهَم من سائر الأمثلة، حَكَمْنا حكما عاما بما حَكَموا به، وإنْ وَجَدْنا الأمرَ يَنتقض أحيانا مِن غير قرينةٍ طارئة، عَلِمْنا أنَّ الموجِبَ المُفْهِمَ هناك معنًى انفرد به.

وقد وجدناهم يقولون: «لو زُرتَنا لأكرمْناك»، وكِلاهما منتفٍ، ونظائرُه كثيرة، ووجدناهم يقولون مثلا: «هذا محسنٌ إلى زيدٍ ولو أساءَ إليه»، و«لو أسأتَ إليَّ أحسنتُ إليك»، و«لو قلتَ لي ألفَ كلمةٍ ما قلتُ لك كلمة»، و«لو عصيتَ اللهَ تعالى فيَّ لأطعتُ اللهَ فيك»، و«لو شَتَمْتَني لَمَا شتمتُك»، كما يقال: إنَّ رجلا من العرب قال لآخَرَ منهم: لو قلتَ لي كلمةً لقلتُ لك ألفَ كلمة، فقال له الآخر: «لكنْ لو قلتَ لي ألفَ كلمة لما قلتُ لك كلمة». ونحو هذا كثير، يَقصدون بذلك إثباتَ الملازمة بين هذين الأمرين ونفيَ الملزومِ لا نفيَ اللازم، أي: إنَّ إساءتَك مستلزمةٌ لإحساني وسببٌ فيه، بمعنى أنها مستلزمةٌ لما هو علةٌ للإحسان، لأنك إذا أسأتَ، قارَن إساءتَك ما في خُلُقي من الإحسان، فصارتْ هذه المقارنةُ سببًا لوجود إحساني أو دليلًا على وجود إحساني، كما قَدَّمْناه في

مقدمة الشرط، وأنه ليس يَجِبُ أنْ يكونَ هو المؤثِّر في الجزاء خارجًا، وإنما المعتبَرُ هو الملازمةُ والارتباطُ والتعليق.

ثم مِثْلُ هذا الكلامِ لا يَقصدون به عدمَ إحساني إليك، ولا عدمَ طاعة الله فيك، ونحو ذلك، بل إما أنْ يكون الجزاءُ مسكوتًا عنه، أو يكون مخبَرًا بوجوده، أي: أنَا أُحسن إليك ولو أسأتَ، فكيف إذا لم تُسِئ؟! فالمقصودُ أنَّ الإحسانَ موجودٌ على التقديرَين.

فصار جوابُ «لو» له ثلاثةُ أحوال:

1 - تارةً يدل الكلامُ على انتفائه بانتفاء الشرط، كما في قوله: «لو زرتَني لأكرمتُك».

2 - وتارةً لا يدل: لا على ثبوته ولا على انتفائه، كما في قوله: «لو أسأتَ إليَّ لأحسنتُ إليك»، إذْ كان عدمُ الإساءةِ قد يكون معه الإحسانُ في العادة وقد لا يكون إذا كان المحرِّكُ على الإحسانِ الإساءةَ.

3 - وتارة يدل على وجودِ الجوابِ مع انتفاء الشرط، وذلك إذا كان عدمُ العلةِ أولى باقتضاء الجواب مِن حالِ ثبوتها، كما في قوله: «لو شتمتَني لَمَا شتمتُك»، فإنَّ اقتضاءَ عدمِ الشتم لعدم الشتم أقوى من اقتضاء الثبوتِ للعدم، فإذا كانتِ الشتيمةُ تنتفي مع وجود الشتم، فمع العدم أولى.

فإذا كانت «لو» تُستعمَل على هذه الوجوه الثلاثة، فإنْ جَعَلْناها حقيقةً في البعض فقط، أو في كلِّ معنًى بخصوصه، لَزِمَ الاشتراكُ اللفظيُّ أو المجاز، وهما على خلاف الأصل.

فالواجبُ أنْ تُجعَلَ حقيقةً في المعنى المشترَك بين مواردها، وهو: تعليقُ أمرٍ بأمر، مع الدلالة على انتفاء الشرط.

ثم ثبوتُ الجزاء أو انتفاؤه يُعلَم من خصوص الموارد، ولا يَدل اللفظُ عليه، مع أنَّ الغالبَ عليها في الاستعمال انتفاءُ الجواب، لِمَا قدَّمْتُه مِن أنَّ انتفاءَ العلةِ يُشْعِر بعدم المعلول كثيرًا أو غالبًا.

إذا تحرر هذا، فنقول: «لولا» و«لو لم»، هي: «لو» مع حرفِ النفي، فلهذا قالوا: المثبَتُ بـ«لو» منتفٍ بـ«لولا» و«لو لم»، والمنتفي بـ«لو» مثبَتٌ بـ«لولا» و«لو لم».

وهذا أجودُ مِن قولِ مَن قال: المثبت بعد «لو» منتفٍ، والمنتفي بعدها مثبت، والمثبت بعد «لولا» منتف، والمنتفي بعدها مثبت.

فإنَّ «لو» – كما قدمتُه – تَنفي الشرطَ، ولا تنفي الجزاءَ إلا بتوسُّطِ الاستدلالِ على عدم العلة بعدم المعلول، وهذه دلالةٌ عقلية لا لفظية، ولها شروطٌ، كما قدمتُه، و«لولا» و«لو لم» تقتضي ثبوتَ الشرطِ بعدَها، وإنما يَنتفي الجزاءُ بتوسُّطِ ثبوتِ علته التي هي المانع، كما سنبينه.

فإذا قيل: «لولا زيدٌ لجاء عمرو» أفاد تعلُّقَ الثاني بعدم الأول، وثبوتَ الأول، فلو قيل: «لولا زيدٌ لما جاء عمرو» أفاد تعلُّقَ عدمِ الثاني بعدم الأول، وثبوتَ الأول، فأفاد شيئين:

أحدهما: أنَّ عدمَ الأولِ سببٌ لوجود الثاني أو عدمِه.

وثانيهما: أنَّ ذلك العدمَ غيرُ حاصل.

فهو معنى «لو» بعَينه، إلا أنك تَجْعَلُ المثبَتَ هناك مُنتفيا هنا.

ومعلومٌ أنَّ عدمَ الأولِ إذا كان سببًا لوجود الثاني أو انتفائِه، فانتفاءُ العدمِ هو انتفاءُ العلة، وانتفاءُ العلة ينتفي معها المعلولُ إلا أنْ تَخْلُفَه علةٌ أخرى.

فقولُ عمرَ رضي الله عنه: «لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه» موضوعُ هذا اللفظِ: أنَّ عدمَ الخوفِ في حقه لو فُرِضَ، كان مستلزِمًا لعدم المعصية، وأنَّ هذا العدمَ منتفٍ، لوجودِ ضدِّه، وهو الخوف.

فيفيد الكلامُ فائدتين:

أحدهما: أنه خائفٌ لله، لأنَّ ما انتفى بـ«لو» ثبت بحرف النفي معها.

والثاني: أنَّ هذا الثابتَ في حقه، وهو الخوفُ، لو فُرِضَ عدمُه، لكان مع هذا العدم لا يَعصي الله، لأنَّ تَرْكَ المعصيةِ له قد يكون لخوفِ الله، وقد يكون لأمرٍ آخر: إما لنزاهةِ الطبع، أو إجلال الله، أو الحياء منه، أو لعدم المقتضي إليها، كما كان يقال عن سليمانَ التيمي: «إنه كان لا يُحسن أنْ يعصيَ اللهَ عز وجل».

فقد أخبرَنا عنه أنَّ عدمَ خوفِه، لو فُرِضَ موجودا، لكان مستلزِمًا لعدم معصيةِ الله، لأنَّ هذا العدمَ يُضاف إلى أمورٍ أخرى: إما عدم مُقتضٍ أو وجود مانع، مع أنَّ هذا الخوفَ حاصل.

وهذا المعنى يَفهمه مِن الكلام كلُّ أحدٍ صحيح الفطرة، لكنْ لَمَّا وقع في بعض القواعد اللفظية والعقليةِ نوعُ توسُّعٍ: إما في التعبير وإما في الفهم، اقتضى ذلك خَلَلًا إذا بُني على تلك القواعدِ المحتاجَة إلى تتميم.

فإذا كان للإنسان فهمٌ صحيح، رَدَّ الأشياءَ إلى أصولها، وقرَّرَ الفِطَرَ على معقولها، وبَيَّنَ حُكْمَ تلك القواعد وما وقع فيها مِن تَجَوُّزٍ أو توسع، فإنَّ الإحاطةَ في الحدود والضوابط عسيرٌ عزيز.

ومَنشأُ الإشكالِ أَخْذُ كلامِ بعض النحاة مُسَلَّمًا: أنَّ المنفيَّ بعد «لو» مثبَت، والمثبت بعدها منفي، وأنَّ جوابَ «لو» منتفٍ أبدا، وجوابَ «لولا» ثابتٌ أبدا، وأنَّ «لو» حرفٌ يَمتنع به الشيءُ لامتناع غيره، و «لولا» حرفٌ يدل على امتناعِ الشيء لوجود غيره، مطلقا.

فإنَّ هذه العباراتِ إذا قُرِن بها «غالبا» كان الأمرُ قريبا، وأمَّا أنْ يُدَّعَى أنَّ هذا مقتضَى الحرفِ دائما، فليس كذلك.

بل الأمرُ كما ذكرناه مِن أنَّ «لو» حرفُ شرطٍ يدل على انتفاء الشرط:

فإنْ كان الشرطُ ثبوتيا، فهي «لو» محضةً.

وإنْ كان الشرطُ عدميا مثل «لولا» و«لو لم»، دلت على انتفاء هذا العدم بثبوتِ نقيضه، فيقتضي أنَّ هذا الشرطَ العدميَّ مستلزمٌ لجزائه، إنْ وجودًا وإنْ عدما، وأنَّ هذا العدمَ مُنتفٍ.

وإذا كان عدمُ شيءٍ سببا في أمرٍ، فقد يكون وجودُه سببا في عدمه، وقد يكون وجودُه أيضا سببا في وجوده، بأن يكون الشيءُ لازما لوجود الملزوم ولعدمه، والحكمُ ثابتًا مع العلةِ المعيَّنة ومع انتفائها لوجودِ علةٍ أخرى.

وإذا عرفتَ أنَّ مفهومَها اللازمَ لها إنما هو انتفاءُ الشرط، وأنَّ فَهْمَ نفيِ الجزاء منها ليس أمرا لازما، وإنما يُفهم باللزوم العقلي أو العادة الغالبة، وعَطَفْتَ على ما ذكرتُه من المقدمات، زال الإشكالُ بالكلية.

وقد كان يمكننا أنْ نقول: إنَّ حرفَ «لو» دالةٌ على انتفاء الجزاء، وقد تدل أحيانا على ثبوته، إما بالمجاز المقرون بقرينةٍ أو بالاشتراك، لكن جَعْل اللفظِ حقيقةً في القدر المشترك أقربُ إلى القياس، مع

أنَّ هذا إنْ قاله قائلٌ كان سائغًا في الجملة، فإنَّ الناسَ ما زالوا يختلفون في كثيرٍ من معاني الحروف هل هي مقولةٌ بالتواطؤ أو بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز؟

وإنما الذي يجب أنْ يُعتقَد بطلانُه: ظَنُّ ظانٍّ ظَنَّ أنْ لا معنى لـ «لو» إلا عدمُ الجزاء والشرط، فإنَّ هذا ليس بمستقيمٍ البتة.

والله سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسَلَّمَ تسليما كثيرا، ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين، وحَسْبُنا الله ونعم الوكيل.

التعليق على الجواب

قال الإمام العلامة أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله:

الحمد لله الذي عَلَّم القرآن، خلق الإنسان، عَلَّمه البيان، وأشهد أنْ لا إله إلا اللهُ وحدَه لا شريكَ له الباهرُ البرهان، وأشهد أنَّ محمدا عبدُه ورسوله المبعوثُ إلى الإنس والجان، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا يَرضى به الرحمن.

سألتَ – وفَّقَنا الله وإياك – عن معنى حرفِ «لو»(10)،

---

(10) قال ابن الحاج في حاشية المَكُّودي: الحقُّ أنَّ أقسامَ "لو" ستةٌ، جَمَعَها سيدي محمد بن عبد السلام بَنَّاني في قوله:

تمنٍّ وتقليلٌ وعَرْضٌ ومصدرٌ ... وتعليقُ ماضٍ ثم مستقبَلٍ بدا

فمثال التمني: {فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}، ومعنى الكرة: الرجوعُ إلى الدنيا، ومثال التقليل: "تصدقوا ولو بظِلْفٍ مُحْرَق"، ومثال العَرْض: لو تَنْزِلُ عندنا، ومثال كونها مصدريةً والغالبُ وقوعُها بعد "وَدَّ" : {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ}، فيُؤَوَّل "لو يعمر" بالتعمير، وهي مرادفة لـ"أنْ" المصدريةِ في المعنى والسَّبْك، إلا أنها لا تَنصب ولا جوابَ لها. وهذه الأربعةُ لم يتعرض لها الناظمُ لقلتها. والخامسة: أن تكون شرطيةً امتناعية، ولا يليها إلا ماضٍ لفظًا ومعنًى، أو معنًى فقط. والسادسة: أن تكون شرطيةً غيرَ امتناعيةٍ، ولا يليها إلا مستقبل، وتكون حينئذ شبيهةً بـ"إنْ" في المعنى، إلا أنها جازمةٌ و"لو" غيرُ جازمة. (ابن الحاج على المكودي: 2/ 172 ، وانظر: التصريح للأزهري: 2/ 416 ، والأشموني مع الصبان: 4/ 46 ، والنحو الوافي: 4/ 502 — 503 ، ومعجم القواعد العربية لعبد الغني الدقر: 391 — 393 ، والكليات لأبي البقاء: 784 – 787) ومثال الامتناعية: {لَوْ كانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قاصِداً لَاتَّبَعُوكَ}، ومثال غير الامتناعية: {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}.

وكيف يَتخرَّج قولُ عمرَ رضي الله عنه: «نِعْمَ العبدُ صُهَيبٌ، لو لم يَخَفِ الله لم يَعْصِه» على معناها المعروفِ؟(11)

والمسؤولُ عنه إنما هو "لو" الشرطية.

(11) وهو أنها إذا دخلتْ على ثبوتَين نَفَتْهُما، أو نفيَيْن أثبتَتْهما، أو نفيٍ وثبوت: أَثبتتِ المنفيَّ، ونَفَتِ المثبَت، وذلك لأنها تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، قال القرافي: قاعدةُ "لو" : إذا دخلتْ على ثبوتين عادَا نفيين، أو على نفيين عادا ثبوتين، أو على نفيٍ وثبوت، فالنفي ثبوتٌ والثبوتُ نفي، كقولنا: "لو جاءني زيد لأكرمته"، فهما ثبوتان، فما جاءك ولا أكرمته، و"لو لم يَسْتَدِنْ لم يُطالَب"، فهما نفيان، والتقدير: أنه استدان وطُولب، و"لو لم يؤمن أريق دمُه"، والتقدير: أنه آمن ولم يُرَقْ دمُه، وبالعكس "لو آمن لم يُقتل"، تقديره: لم يؤمن فقُتِل اهـ، قال الكفوي: فاحفظها. (الفروق: 1/ 89 ، والكليات: 784 ، وانظر: معجم القواعد العربية: 392)

ويلزم من طرد القاعدة في الأثر العُمَرِي أنْ يكون الخوفُ ثابتا، لأنه منفيٌّ، والمعصيةُ كذلك، لأنها منفيةٌ أيضا، وهذا محلُّ الإشكال، لأنه يقتضي أنه خاف وعصى، وذلك ذمٌّ، والكلامُ سِيق للمدح وإبعادِ طوره عن المعصية. (انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي: 1/ 123 – 124 ، وبدائع الفوائد لابن القيم: 1/ 91 – 92)

والذي حققه ابن القيم في معنى "لو" – وله فيه سَلَفٌ – أنها حرفٌ وُضِع للملازمة بين أمرين، يدل على أنَّ الجزءَ الأولَ منهما ملزومٌ، والثاني لازم، وليس في طبيعتِها ولا وَضْعِها ما يُؤْذِنُ بنفيِ واحدٍ من الجزأين ولا إثباتِه، قال: لكنْ إنما يُؤتى بها للتلازم المتضمِّنِ نفيَ اللازم أو الملزوم أو تحققهما، ومِن هنا نشأت الشُّبْهة، فلم يؤتَ بها لمجرد التلازم مع قطع النظر عن ثبوت الجزءين أو نفيهما. (انظر: بدائع الفوائد: 1/ 97 - 101)

ثم كونُ عدم الخوف ملزومًا لعدم المعصية، أعمُّ من كونه علةً له في الخارج، فالمعنى: لو قُدِّر عدمُ خوفِه للَزِم أنْ لا يعصي، فغايةُ ما ثَمَّ أنَّ عدم المعصية لازمٌ لعدم الخوف، أما أنه معلولٌ له فلا،

لأنَّ الأعمَّ لا يدل على الأخص، فقد يكون عدمُ المعصية معلولًا لشيء آخر، كمحبة الباري مثلًا أو إجلاله. ويجيء لهذا مزيدُ بيانٍ في الأصل والتعليق.

هذا، وقال السيوطي في شأن "لو" : اختلفت عباراتُ النحاة في معناها حتى قال بعضُهم: إنَّ النحاةَ لم يَفْهَموا لها معنًى. (همع الهوامع: 4/ 343 ، وانظر: المنح المكية لابن حجر المكي: 376)

(فائدة) : قال ابن القيم في "طريق الهجرتين" : السببُ الخامس (يعني من الأسباب التي ينشأ عنها الصبرُ عن المعصية) : محبةُ الله، وهي أقوى الأسبابِ في الصبر عن مخالفته ومعاصيه، فإنَّ المُحِبَّ لمن يحب مطيعُ، وكلما قَوِيَ سلطانُ المحبة في القلب كان اقتضاؤه للطاعة وتركِ المخالفة أقوى، وإنما تَصْدُر المعصية والمخالفةُ مِن ضعفِ المحبة وسلطانها، وفرقٌ بين مَن يَحْمِلُه على ترك معصيةِ سيدِه خوفُه مِن سَوطه وعقوبتِه، وبين مَن يَحمله على ذلك حبُّه لسيده، وفي هذا قال عمر: "نِعْمَ العبدُ صهيبٌ، لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه"، يعني أنه لو لم يخف من الله لكان في قلبه مِن محبة الله وإجلاله ما يمنعه من معصيته، فالمحب الصادق عليه رقيبٌ من محبوبه يَرْعَى قلبَه وجَوارحَه، وعلامةُ صدق المحبة: شهودُ هذا الرقيبِ ودوامُه.

وههنا لطيفةٌ يجب التنبُّهُ لها، وهي أنَّ المحبةَ المجردة لا تُوجِبُ هذا الأثرَ ما لم تقترنْ بإجلال المحبوب وتعظيمه، فإذا قارنها بالإجلال والتعظيم أوجبتْ هذا الحياءَ والطاعة، وإلا فالمحبةُ الخالية عنهما إنما تُوجِب نوعَ أُنْسٍ وانبساطٍ وتذكُّرٍ واشتياق، ولهذا يتخلف عنها أَثرُها ومُوجَبُها، ويُفَتِّش العبدُ قلبَه فيرى نوعَ محبةٍ لله ولكنْ لا تحمله على ترك معاصيه، وسببُ ذلك تجرُّدُها عن الإجلال والتعظيم، فما عَمَرَ القلبَ شيءٌ كالمحبة المقترنة بإجلال الله وتعظيمه، وتلك من أفضل مواهب الله لعبده أو أفضلُها، وذلك فَضْلُ الله يؤتيه من يشاء. (طريق الهجرتين: 271 - 272)

وقال في "البدائع" : إنَّ اللهَ يَعْصِمُ عبدَه بالخوف تارةً، وبالمحبة والإجلال تارة، وعِصمةُ الإجلال والمحبة أعظمُ من عصمة الخوف، لأنَّ الخوفَ يتعلق بعقابه، والمحبة والإجلال يتعلقان بذاته وما يستحقه تبارك وتعالى، فأين أحدُهما من الآخر؟! ولهذا كان دِينُ الحُبِّ أثبتَ وأرسخَ من

وذكرتَ أنَّ الناسَ يَضْطربون في ذلك، واقتضيتَ الجوابَ(12) اقتضاءً أوجَبَ أنْ أكتُبَ في ذلك ما حضرني الساعةَ، مع بُعْدِ عهدي بها بلغني مما قاله الناسُ في ذلك، وأنْ ليس يَحْضُرُني الساعةَ ما أُراجعه في ذلك.

دين الخوف وأمكنَ وأعظمَ تأثيرا، وشاهِدُه ما نراه من طاعة المحب لمحبوبه وطاعة الخائف لمن يخافه، كما قال بعضُ الصحابة: "إنه لَيَستخرِج حبُّه مني من الطاعة ما لا يستخرجه الخوف"، وليس هذا موضعَ بسطِ هذا الشأن العظيم القدر، وقد بسطته في كتاب "الفتوحات القدسية". (بدائع الفوائد: 1/ 94 – 95 . والكتابُ المحال عليه لم يُعثَر على شيءٍ من نُسَخه الخطية، انظر: "ابن القيم حياته وآثاره": (ص/ 278)، قاله المعلِّق على "البدائع" علي العمران)

(12) أي: طَلَبْتَه، وقد اشتُهِر عند الأصوليين استعمالُ الاقتضاءِ بمعنى الطلب، لا سيما عند تعريف الأحكام الشرعية، فقد قال في "جمع الجوامع" مثلًا: فإنِ اقتضى الخطابُ الفعلَ اقتضاءً جازما فإيجابٌ الخ، فقال المحلي: أي: طَلَبَ، (المحلي مع العطار: 1/ 109 - 112) وقال اليوسي: الاقتضاءُ: افتعالٌ من القضاء، وهو مشترَكٌ لمعانٍ منها: أداءُ الدَّين ونحوِه، تقول: قضيتُ فلانًا دينَه إذا أديتَه إليه، واقتضيتُ الدين واستقضيتُه منه إذا طلبتَ قضاءَه منه، وهذا المعنى هو المراعَى هنا، ولذا قلنا: إنَّ الاقتضاء هو الطلب، والمرادُ به مطلقُ الطلب لا خصوصُ طلبِ القضاء، فكأنه مجازٌ مرسل باسمِ الخاص عن العام، أو استعارةٌ إذا لُوحِظَتِ المشابهة، كما هو الوجهان في إطلاق الحرس على أنف الإنسان، والشُّفْر على شفته، ثم صار كأنه حقيقةٌ عرفية هنا، ولذا صح أَخْذُه في التعريف. (البدور اللوامع: 1/ 244 – 245 ، وانظر: تاج العروس: 39/ 313)

فأقول، واللهُ الهادي النَّصِير:

الجوابُ مرتَّبٌ على مقدمات:

(إحداها) : أنَّ حرفَ «لو» المسؤولِ عنها(13) من أدوات الشرط(14)،

---

(13) قال الكافيجي: الحرف يُذكَّر ويؤنَّث، فإنْ أُوِّل باللفظ يكون مذكرا، وإن أول بالكلمة يكون مؤنثا. (شرح قواعد الإعراب: 398)

(14) **(هل "لو" حرفُ شرطٍ حقيقةً؟)**

قال القرافي: الشرط وجزاؤه: ربطُ أمرٍ وتوقيفُ دخولِه في الوجود على دخولِ أمرٍ آخَر، والتوقيفُ في الوجود إنما يكون في المستقبَل، فإذا قال: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق"، لا يمكن أنْ يكون المعلَّقُ عليه دخلةً مضت، ولا المشروطُ طلقةً مضت، بل مستقبلة. فمِن خصائص الشرط: أنْ يَدخُل على المستقبل ليس إلا، و"لو" تدخل على الماضي، نحو: "لو زرتَني أمسِ زرتُك اليوم"، فينبغي أن لا تكون للشرط، لكنها فيها ربطُ جملةٍ بجملة، فأشبهتِ الشرطَ مِن هذا الوجه، فقيل لها: حرفُ شرط. (شرح التنقيح: 1/ 70 و123)

وقال تقي الدين السبكي: تسميةُ "لو" حرفَ شرطٍ فيه تَجَوُّزٌ، لأنَّ حقيقةَ الشرط لما يُستقبَل، لأنه في اللغة: العلامة، والعلامةُ إنما تكون للمستقبَل. (فتاوى السبكي: 1/ 250)

وقال ولده البهاء السبكي في "شرح التلخيص" : وأما إطلاقُ المصنِّفِ أنَّ "لو" شرطٌ، فقد تَبِعَ فيه ابنَ مالك، وابنُ مالك تبع الجُزُولي، قال شيخنا أبو حيان: وأصحابُنا لا يَعْرِفون ذلك انتهى. والتحقيقُ أنها ليست شرطا، فإنَّ الشرطَ يستحيل أنْ يكون ماضيًا كما سيأتي تقريرُه. (عروس الأفراح: 1/ 322)

وأما التاج السبكي فقد سماها في "جمع الجوامع" حرفَ شرط، فقال الزركشي: وما صرح به المصنِّفُ هو قولُ ابنِ مالك والزمخشريِّ وغيرِهما، وأبَى قومٌ تسميتَها حرفَ شرط، لأنَّ حقيقةَ الشرط إنما تكون في الاستقبال، و"لو" إنما هي للتعليق في الماضي، فليست من أدوات الشرط، وقيل: إنَّ

النزاعَ لفظيٌّ، فإنْ أريد بالشرط الربطُ المعنوي الحُكْمي، فلا شك أنها تقع شرطا، وإنْ أريد به ما يَعمل في الجزأين، فلا. (تشنيف المسامع: 1/ 547)

وقال ابن القيم: "لو" يُؤتَى بها للربط، لتَعلُّق ماضٍ بماض، كقولك: "لو زرتَني لأكرمتك"، ولهذا لم تَجزِمْ إذا دخلتْ على مضارع، لأنَّ الوضعَ للماضي: لفظًا، ومعنًى كقولك: "لو يزورني زيد لأكرمته"، فهي في الشرط نظيرُ "إنْ" في الربط بين الجملتين، لا في العمل، ولا في الاستقبال. وكان بعضُ فضلاء المتأخرين، وهو: تاج الدين الكندي، يُنكِر أنْ تكون "لو" حرفَ شرطٍ، وغَلَّط الزمخشريَّ في عَدِّها في أدوات الشرط، قال الأندلسي في "شرح المفصل" : فحكيتُ ذلك لشيخنا أبي البقاء فقال: غَلِط تاجُ الدين في هذا التغليط، فإنَّ "لو" تَربِط شيئا بشيء، كما تفعل "إنْ". قلت: ولعل النزاعَ لفظيٌّ، فإنْ أريدَ بالشرط: الربطُ المعنوي الحكمي، فالصوابُ ما قاله أبو البقاء والزمخشري، وإن أريد بالشرط: ما يعمل في الجزأين، فليست من أدوات الشرط. (بدائع الفوائد: 1/ 90 – 91 ، وانظر: الجنى الداني للمرادي: 283)

ثم الوضعُ للماضي فقط ليس محلَّ وفاقٍ بين النحاة، فإنَّ منهم مَن يرى أنَّ "لو" شرطٌ للماضي غالبا لا دائما، وقد تَرِدُ للمستقبَل، كـ"إنْ"، وهو مذهب المبرَّد، وجعله قياسا، ومذهبُ الفَرَّاء أيضا، وابنِ عصفور، وغيرِهم من النحويين، وقد قال ابنُ مالك في "الخلاصة" :

لو حرفُ شرطٍ في مُضِيٍّ ويَقِل ... إيلاؤها مستقبَلًا لكنْ قُبِل

يعني: ويَقِلُّ مجيء "لو" الشرطيةِ مرادفةً لـ"إنْ" الشرطيةِ في الدلالة على تعليق حصول الجواب بحصول الشرط، وحينئذ يليها الفعلُ المستقبل لفظا ومعنى أو معنًى فقط، ومع قلته هو واردٌ في فصيح العربية، ومِن أجل ذلك قَبِلَه النحاةُ وقالوا بمقتضاه وجعلوه قياسيا.

قال الزركشي في "البرهان" : الوجه الثاني من أوجه "لو" : أن تكون شرطيةً، وعلامتُها: أنْ يَصْلُحَ موضعَها "إنْ" المكسورةُ، وإنما أقيمت مقامَها لأنَّ في كلٍّ واحدةٍ منهما معنى الشرط، وهي مثلها، فيليها المستقبل، كقوله تعالى: {وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ}، {وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا}، وإن كان ماضيا

لفظا صرفه للاستقبال كقوله: {وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}، ومنه قوله تعالى: {وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ}، وقوله: {وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ}، {فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ}، ونظائره.

قالوا: ولولا أنها بمعنى الشرط لما اقتضت جوابا، لأنه لا بد لها من جوابٍ ظاهر أو مضمر، وقد قال المبرَّد في الكامل: إنَّ تأويلَه عند أهل اللغة: لا يُقبل منه أن يفتديَ به وهو مقيمٌ على الكفر، ولا يقبل إن افتدى به.

قالوا: وجوابُها يكون ماضيا لفظا كما سبق، وقوله تعالى: {وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ}، ومعنى، ويكون باللام غالبا نحو: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ}، وقد يحذف نحو: {لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا}.

ولا يُحذف غالبا إلا في صلة، نحو: {وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا} الآية اهـ.

وزَعْمُ ابنِ الناظم أنَّ إنكارَ ذلك قولُ أكثرِ المحققين، قد قال أبو حيان متعقِّبًا عليه: وُرودُ "لو" في المستقبل قد قاله النحويون في غير موضع. وقال ابن هشام: لا نَعرِف مِن كلامهم إنكارَ ذلك، بل كثيرٌ منهم ساكتٌ عنه، وجماعةٌ منهم أثبتوه. بل قال الكافيجي: قد صرح أكثرُ النحاة بأنها تجيء بمعنى "إنْ". قال الدسوقي: فلا تحتاج إلى نكتة. لأنَّ السعد قال: لا يُعدَل في جملتيها عن الفعلية الماضوية إلا لنكتة اهـ. وما قاله الدسوقي مُشعرٌ بكون استعمالِها في معنى "إنْ" على سبيل الحقيقة، فتكون مشترَكًا لفظيا أو معنويا، وقال الكافيجي: على سبيل المجاز دون الحقيقة، إلا أنها لا تَجْزِم لعدم السماع والنقل. واستعمالُها بهذا المعنى خلافُ الأصل، فلهذا اختلَف فيه الناس اهـ. (انظر: همع الهوامع: 4/ 342 – 343، وشرح الرضي على الكافية: 4/ 451، ومغني اللبيب: 255، والتصريح لخالد الأزهري: 2/ 418، وشرح المفصل لابن يعيش: 5/ 105، وشرح قواعد الإعراب للكافيجي: 413 – 414 و416، وشرح الألفية للمرادي: 4/ 1298، وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد على أوضح المسالك لابن هشام: 4/ 227، وابن الحاج على المكودي:

2/ 173 ، والمطول: 338 – 339 ، ومختصر المعاني مع الدسوقي: 2/ 101 – 102 ، والأطول للعصام: 1/ 477 ، والبرهان في علوم القرآن للزركشي: 4/ 373)

وقولُ الكافيجي (لعدم السماع والنقل) قد نُقِلت شواهدُ فيها الجزمُ، لكنْ لنُدرتها لم يُجيزوا القياسَ عليها. ثم هي مع قلتها تحتمل أمورا تُخرِجها عن صلاحية الاستشهاد بها. ولعله مأخذُ الكافيجي في الجزم بعدم السماع والنقل، إذ لا نقلَ صريح.

وقد زعم بعضُهم أنَّ الجزمَ بها مُطَّرِدٌ على لغة، وأجازه جماعةٌ في الشعر منهم ابن الشَّجَري، قال الكافيجي: وأما قولُ مَن قال: يجوز بها الجزمُ على سبيل الاطراد أو على سبيل الضرورة، فليس بمعتدٍّ به. (انظر: مغني اللبيب: 264 ، وشرح الرضي على الكافية: 4/ 452 ، وشرح الكافية الشافية لابن مالك: 3/ 1632 – 1635 ، والأشموني مع الصبان: 4/ 60 ، وهمع الهوامع: 4/ 343 ، وشرح القواعد للكافيجي: 414 ، وموصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1601 – 1602 ، والنحو الوافي لعباس حسن: 4/ 443 و 494)

ولكون "لو" تجيء بمعنى "إنْ"، فإنَّ من الفقهاء مَن أجراهما مجرًى واحدا في التعليق، قال البزدوي في أصوله: وقد روي عن أبي يوسفَ ومحمدٍ فيمن قال: "أنت طالق لو دخلتِ الدار" أنه بمنزلة قوله: "إنْ دخلتِ الدار"، لأنَّ فيها معنَى الترقُّب، فعَمِل عَمَلَ الشرط. قال شارحه عبد العزيز البخاري: اعلم أنَّ "لو" فيه معنى الشرط، لأن معناه تعليقُ إحدى الجملتين المتباينتين بالأخرى على أنْ تكون الثانيةُ جوابا للأولى كـ"إنْ"، ولهذا يتعقبه الفعلُ تحقيقًا أو تقديرا، إلا أنَّ "لو" للماضي، تقول: "لو جئتني لأكرمتك"، وهو معنى قولهم: "لو" لامتناع الشيء لعدم غيره، لأن الفعل الثاني لما تعلَّق وقوعُه بوجود الأول، وامتنع الأولُ لأنَّ الفعلَ في الزمان الماضي إذا عُدِم استحال إيجادُه فيه بعدُ، كان الثاني أيضا ممتنعًا ضرورةَ تعلُّقِه به. فعلى هذا لو قال لعبده: "لو دخلتَ الدار لعتقت"، ولم يدخل العبدُ الدارَ في الزمان الماضي ودخلها بعد، كان ينبغي أن لا يعتق، لأنَّ معناه: لو كنت دخلت الدار أمس لصرت حرا، ولا تعلُّقَ لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى، إلا أنَّ

الفقهاءَ علقوا العتقَ بالدخول الذي يوجد في المستقبل، لأنَّ "لو" لمواخاتها كلمةَ "إنْ" في معنى الشرط، يُستعمل في الاستقبال كـ"إنْ"، يقال: "لو استقبلت أمرك بالتوبة لكان خيرا لك"، أي: إن استقبلت. وقال تعالى: {وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ}، أي: وإن أعجبكم، {وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ}، {وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}. كما أنَّ "إنْ" استُعمِل بمعنى "لو"، قال تعالى إخبارا: {إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ}. وعليه يُخَرَّج ما ذُكِر في الكتاب: "أنت طالق لو دخلتِ الدار"، فإنَّ الطلاقَ لا يقع حتى تدخل الدار. رواه ابن سماعة في نوادره عن أبي يوسف، قال: و"لو" بمنزلة "إنْ"، كذا في كتاب بيان حقائق الحروف، وليس فيه ذكر محمد، وكذا لم يذكره شمس الأئمة في أصول الفقه، وليس في هذه المسألة نصٌّ عن أبي حنيفة – رحمه الله –. وإلى أنَّ هذه المسألةَ من النوادر أشار الشيخ بقوله (وقد روي). وقوله (لأنَّ فيها معنى الترقب) أي: الانتظار، معناه: إذا كان الفعلُ الذي بعده بمعنى المستقبل، لأنه حينئذ يصير مترددا، فيُتصور فيه الترقب. (كشف الأسرار: 2/ 196 – 197 ، وانظر: بدائع الصنائع: 3/ 23 ، والدر المختار مع حاشية ابن عابدين: 3/ 351 – 352)

وقال أبو الحسن الماوردي الشافعي: وإذا قال لها: "أنت طالق لو دخلت الدار"، كان شرطا، لا يقع الطلاق عليها إلا بدخول الدار، وجرى مجرى "إنْ" التي تكون شرطا. (الحاوي الكبير: 10/ 226 ، وانظر: مغني المحتاج للشربيني: 4/ 509)

وأما ابن قدامة المقدسي في "الكافي" فقال: إن قال: "أنت طالق لو دخلت الدار"، طلقت، لأنَّ "لو" تستعمل بعد الإثبات لغير المنع، كقوله تعالى: {وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ}، وإنْ قال: أردتُ الشرطَ، قُبِلَ، لأنه محتمل. (الكافي: 3/ 128)

وأنَّ الشرطَ يقتضي جملتين: إحداهما شرطٌ(15)، والأخرى جزاءٌ وجواب(16)، وربما سُمِّي المجموعُ شرطا(17)،

---

(15) سميت شرطا لأنها علامةٌ على ترتيب الثانية عليها، إذ الشرطُ لغةً: العلامة، نحو "إنْ أَسْلَم زيدٌ دخل الجنة"، فدخولُ الجنة مترتِّب على الإسلام. (موصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1555)

(16) سميت جزاءً لترتيبها على فعل آخر، كما يترتب جزاءُ الأعمال عليها، وسُميت جوابا لأنها لا تقع إلا بعد كلامٍ سابق، كما أنَّ جوابَ الشرط كذلك، والتسميتان مجازيتان. (موصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1558 ، وانظر: مجيب الندا للفاكهي: 151)

(17) قال التهانوي: المفهومُ مِن كُتُبِهم أنَّ الشرطَ هو اللفظُ الذي دخلتْ عليه أداةُ الشرط، يدل عليه قولُهم: كَلِمُ المُجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الأول ومُسَبَّبِيَّة الفعل الثاني، وتسمى الجملةُ الأولى شرطًا والثانية جزاءً. وقد صَرَّح في "التلويح" في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة أنَّ الشرطَ في اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شيءٌ من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومُسَبَّبِيَّة الثاني ذهنًا أو خارجا، سواء كان علةً للجزاء مثل: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، أو معلولا مثل: "إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة"، أو غيرَ ذلك مثل: "إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق". (كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1013 ، وانظر: همع الهوامع للسيوطي: 4/ 322)

ويدل عليه كلامُ العضد في شرح مختصر ابن الحاجب، فإنه قال: وأما الشرط اللغويُّ فمِثْلُ قولِنا: "إن دخلتِ الدار"، مِن قولنا: "أنت طالقٌ إنْ دخلتِ الدار"، فإنَّ أهلَ اللغة وَضَعُوا هذا التركيبَ ليدل على أنَّ ما دخلت عليه "إنْ" هو الشرط، والآخر المعلَّق به هو الجزاء. (الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 61)

وسمي أيضا جزاءً، ويقال لهذه الأدواتِ: أدواتُ الشرط، وأدوات الجزاء(18).

ويُطلق الشرطُ أيضا على معنيين آخَرين، قال البناني: يطلق الشرطُ على نفسِ أداته، وعلى فعلِ الشرط، وعلى تعليقِ حصول مضمون جملةٍ على حصول مضمونِ أخرى. (حاشية البناني على المحلي: 1/ 336)

وأما ما ذكره ابنُ تيمية من تسمية مجموع الشرط والجزاء شرطًا، فقال الدسوقي: اعلم أنَّ إطلاقَ الشرط على الجملة الشرطية - أعني: مجموعَ فعلِ الشرط والجزاءِ - غيرُ معهود، وكذلك إطلاقُه على مجموع الأداة وفعلِ الشرط فقط، إنما المعهودُ إطلاقُه على فعلِ الشرط، وأداتِه، والتعليق. (حاشية مختصر المعاني: 2/ 47)

قلت: إذا كان التعليق المذكور يسمى شرطا، والتعليق إنما دل عليه مجموعُ الأداةِ ومدخولِها وجوابِها، فقد يسمى ذلك المجموعُ شرطا، تسميةً للدال بما هو للمدلول، فيكون هذا وجهَ ما قاله ابنُ تيمية في تسمية المجموع شرطا، أو يكون من تسمية الكل باسم الجزء، وهو وجه تسمية الكل جزاء، وإن لم يكن هذا معهودا كما قال الدسوقي.

(18) ويعبرون بـ"الأدوات" ليشمل الحروفَ والأسماء. (الأطول: 1/ 456) ومثل ذلك التعبيرُ بـ"الكَلِم" و"الكلمات" و"الألفاظ". ومَن عبر بالحروف فلعل ذلك باعتبار أنَّ الأصلَ فيها كلمةُ "إنْ"، وهي حرف، فهي الأصلُ في هذا الباب، لأنها اختصتْ بمعنى الشرط ليس لها معنًى آخَرُ سواه، بخلاف سائر ألفاظ الشرط، فإنها تُستعمل في معانٍ أخر سوى الشرط. (كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري: 2/ 192) أو يكون ذلك على سبيل التغليب، لكون الحروف أكثر، ولهذا لما عقد ابنُ السبكي في "جمع الجوامع" مبحثا في (الحروف)، قال المحلي: لكن سيأتي منها أسماء، ففي التعبير بها تغليبٌ للأكثر، قال العطار: أي: فلا يقال: إنَّ الأسماءَ أشرفُ من الحروف، فكانت تُغَلَّب. على أنه قد يقال: لا تغليبَ، فإنَّ الصَّفَّار في شرح كتاب سيبويه نَقَل عنه أنه يُطلِق الحرفَ على الاسم والفعل. (العطار على المحلي: 1/ 436 ، وانظر: البناني على المحلي: 1/ 336) وقال في "الآيات

والعِلْمُ بهذا كلِّه ضروريٌّ لمن كان له عقلٌ وعِلْمٌ بلُغة العرب، والاستعمالُ على ذلك أكثرُ مِن أنْ يُحْصَر، كقوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ}، {وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا}، {وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا}، {وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ}، {لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا}، {وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ}.

البينات" : قد يُستغنى عن دعوى التغليب بدعوى أنَّ إطلاقَ الحروف على الكلمات مطلقا إطلاقٌ آخَرُ لهم، فقد وقع في كلامهم إطلاقُ الحروف على ما يشمل الأسماءَ والأفعالَ كما قال صاحب الآجرومية: وحروفُ الاستثناء ثمانية، وذكر منها أسماء وأفعالا. (الآيات البينات: 2/ 221) وذكر اليوسي في "شرح جمع الجوامع" أنَّ إطلاقَ المصنِّفِ الحروفَ على ما ذُكِر: إما تغليبًا، لأن الحروفَ أكثر، وإما تشبيهًا، لأنه لم يَذكر هنا إلا ما بينه وبين الحروفِ شبهٌ ما، إما في المعنى وإما في الصورة، وإما توسُّعًا مراعاةً لكون الكَلِم الثلاثِ كلِّها تسمى حروفًا كما تسمى أيضا أسماء. (البدور اللوامع: 4/ 253)

ثم رأيت ابنَ السبكي في "منع الموانع" يقول: اعلم أنَّا لا نعني بالحروف مقابلَ الاسم والفعل، وإنما المعنيُّ بها الكلماتُ المفردة المتضمِّنةُ معنًى إفراديًّا في نفسها أو غيرها، مما تشتد حاجةُ الفقيه إلى معرفته، فدخل الأسماءُ والظروفُ التي بهذه المثابة. (منع الموانع: 144)

وعليه فلو قال: (الكلماتُ المفردة) لكان أولى، كما صنع ابنُ هشام في "المغني" حيث قال: الباب الأول في تفسير المفردات وذكر أحكامها، قال: وأعني بالمفردات الحروفَ وما تضمن معناها من الأسماء والظروف، فإنها المحتاجةُ إلى ذلك. (مغني اللبيب: 15 ، والدماميني مع الشُّمُنِّي: 1/ 17)

(المقدمة الثانية) : أنَّ هذا الذي تُسَمِّيه النحاةُ شرطًا هو في المعنى سببٌ لوجود الجزاء(19)،

---

(19) وهم مُصَرِّحون بذلك في تعاريفهم للشرط، قال ابن الحاجب في "الكافية" : كَلِمُ المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الأول ومسببية الثاني، ويسميان شرطًا وجزاء. (شرح الرضي: 4/ 86 ، وانظر: الإيضاح شرح المفصل لابن الحاجب: 2/ 241) وقال بدر الدين ابن مالك في "تكملة شرح التسهيل" : أدوت الشرط هي كلماتٌ وُضعت لتدلَّ على التعليق بين جملتين، والحكمِ بسببية أُولاهُما ومسببيةِ الثانية. (شرح التسهيل: 4/ 66 ، وانظر: موصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1555) وقال ابن هشام في "المباحث المرضية" : كلمة "إنْ" دالة على شيء واحد، وهو الشرط، أعني: عقدَ السببيةِ والمسببية بين الجملتين اللتين بعدها، دالة على معنًى في غيرها. (المباحث المرضية: 33 ، وانظر: مغني اللبيب: 337)

ولهذا قال الشريف الجرجاني: وقد **صرح النحوييون** بأنَّ كَلِمَ المجازاةِ تدل على سببيةِ الأول ومُسبَّبية الثاني. (حاشية المطول: 188) وقال الزركشي: **تقول النحاة** في الشرط والجزاء بسببية الأول ومسبَّبية الثاني. (البحر المحيط: 4/ 439 – 440 ، وانظر: الكليات للكَفَوي: 785)

وتلك السببيةُ هي مُوجِبُ تسميتِه شرطا، إذ الشرطُ في اللغة: العلامةُ، والسببُ لما كان مستلزِمًا للمسبَّب كما هو مقتضى السببية، فقد صار وجودُ الأول علامةً على وجودِ الثاني، قال ابن الهمام في "التحرير" : فأما اللغويُّ فإنما هو العلامة، وتسميةُ نحوِ: "إنْ جاء فأكرمه" و"إنْ دخلتِ فطالق"، به، مع أنه سببٌ جَعْلِيٌّ، لصيرورته علامةً على الثاني. (التقرير والتحبير: 1/ 249 - 250) وقال الكافيجي: يُسمَّى فعلُ الشرط شرطًا لكونه علامةً دالةً على تحقُّقِ مضمونِ جوابه عند تحقُّقِه. (شرح قواعد الإعراب: 113 ، ومثله في أسرار النحو لابن كمال باشا: 304)

وهو الذي تُسميه الفقهاءُ علةً(20) ومُقتضِيًا ومُوجِبا ونحو ذلك، فالشرطُ اللفظيُّ سببٌ معنوي(21).

---

(20) قال القرافي: قال القاضي عبد الوهاب في "الملخص" والشيخ أبو إسحاق في "اللمع" : العلة لها معنيان: لغويٌّ واصطلاحي، فهو باعتبار اللغة مأخوذٌ من ثلاثة أشياء: علة المرض: وهو الذي يُؤَثِّر فيه عادة. والداعي: من قولهم: علةُ إكرام زيدٍ لعمرو علمُه وإحسانُه. وقيل: من الدوام والتكرُّر، ومنه العَلَلُ لِشُرْبِ بعد الرِّيِّ، يقال: شَرِبَ عَلَلًا بعد نَهَل. وفي اصطلاح المتكلمين: العلة: ما اقتضى حكمًا لمن قام به، كالعلمِ علةٌ للعالمية. وعند الفقهاء: ما ثبت الحكمُ لأجله. (نفائس الأصول: 7/ 3217 ، وانظر: البحر المحيط للزركشي: 7/ 142) قال العطار: وأُطلِق عليها لفظُ "العلة" لِمَا أنَّ تأثيرَها في الحكم كتأثير العلة في المريض. (العطار على المحلي: 2/ 272)

وقال البزدوي في "المقترح" : للعلة أسماء في الاصطلاح، وهي السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر. انتهى. وزاد بعضُهم: المعنى. (البحر المحيط: 7/ 146 ، وشرح مختصر الروضة: 3/ 315 ، وانظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب: 2/ 105)

(21) قال العلامة اليوسي: السبب لغةً: الحبل، والسببُ أيضا: كلُّ شيءٍ تَوصلتَ به إلى غيره، ومنه سُمِّي السبب، فهو اسمٌ لبعضِ ما يُطلَقُ عليه. (البدور اللوامع: 1/ 284 ، وانظر: شرح مختصر الروضة: 1/ 425 - 426)

وقال الشيخ إبراهيم الرِّيَاحي: السبب في الأصل: الحبل، وكلُّ شيءٍ يُتوصل به إلى غيره، واعتلاقُ قرابة، كذا في "الصِّحاح"، وقد عُلِم أنَّ المعاني الاصطلاحيةَ لا بد فيها من المناسبةِ للمعاني اللغوية، إما بكونها أخصَّ منها أو غير ذلك من المناسبات، حتى إنَّ الاصطلاحاتِ الخاليةَ منها غيرُ معتدٍّ بها في نظرهم. فلما رأى الأصوليون والفقهاءُ أنَّ المناسبةَ متحقِّقةٌ في الأمر الذي يُتوصل به إلى غيره وتكون بينه وبينه علاقةٌ يقع بسببها الربطُ بينهما على وجهٍ خاص، إما باعتبار العقل أو باعتبار

فتَفَطَّنْ لهذا، فإنه مَوضِعٌ غَلِطَ فيه كثيرٌ ممن يتكلم في الأصول والفقه، وذلك أنَّ الشرطَ في عُرْفِ الفقهاء ومَن يَجري مَجراهم مِن أهل الكلام والأصول وغيرهم هو: ما يَتوقف تأثيرُ السَّببِ عليه بعد وجودِ السَّبب(22)، وعلامتُه: أنه يلزمُ مِن عدمه عدمُ المشروط، ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط.

العرف العام أو الخاص كعرف الشرع، سَمَّوا ذلك الأمرَ سببا لذلك الغير، وسموا ذلك الغيرَ مسبَّبا، وعرَّفوه بأنه: ما يلزم من وجودِه الوجودُ لذاته، ومن عدمه العدمُ لذاته، لأنه حيث لَزِمَ من وجوده الوجودُ ومن عدمه العدم، تحقق فيه معنى التوصُّل به إلى الغير، ولا سيما من جهة الوجود. هذا إذا لاحظْنا المعنى الثاني من المعاني اللغوية المذكورة. وكذا إذا لاحظنا المعنى الثالث، فإنك لا تجد سببا من الأسباب إلا وبينه وبين مسبَّبِه علاقةٌ وارتباط معنوي. وأما إذا لاحظنا المعنى الأول الذي هو الحبل، فالأمر أوضحُ مِن أنْ يُبيَّن، قال القاضي ناصر الدين في {وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ}: هي الوُصَلُ التي كانت بينهم، وأصل السبب: الحبلُ الذي يُرتقَى به الشجر انتهى. (إتقان الضبط في الفرق بين السبب والشرط: 31 - 32)

(22) الذي في الأصل: [هو ما يتوقف تأثيرُ الشرط عليه بعد وجود السَّبب]. والذي في المجموعة الثالثة من جامع المسائل (ص316) و"الأشباه والنظائر" للسيوطي(4/ 684) : [هو ما يتوقف تأثيرُ السبب عليه بعد وجود المسبَّب]. وكلاهما غيرُ مستقيمٍ بل ظاهرُ البطلان، أما الأول فما معنى أن يقال في تعريف الشرط: إنه ما يتوقف تأثيرُ الشرط عليه الخ؟! فإنْ كان المقصودُ أنَّ تأثيرَ الشيء متوقِّفٌ على وجود ذاتِ الشيء، فهذا ضروريٌّ، ما يحتاج إلى بيان، على أنَّ الشرطَ لا تأثيرَ له أصلًا، ثم الشرطُ لا يُعرَّف بالشرط لأنه دور. وأما الثاني فكيف يتقدم وجودُ المسبَّب على تأثير السبب، وهل هذا إلا قلبٌ للموضوع؟! والصوابُ ما أثبتناه. وقد أُشيرَ إليه في هامش الأشباه والنظائر (4/ 684) حيث كُتِب: (د ، ل ، م : "السبب" تحريف. وما أثبت عن ف ، هـ). قلت: وما هو بتحريف. ولم يقل: (بعد وجوده) حذرَ التكرار، حتى لا يلتبس على القارئ مَعادُ الضمير، لأنه

عندئذ متردِّدٌ بين الشرطِ المعرَّف والسببِ المذكور في التعريف. على أنه قد كان في غنًى عن هذا القيد، لأنَّ العلم بأنَّ تأثيرَ الشيء إنما يكون بعد وجود الشيء ضروريٌّ، كما قدمنا، ولهذا اكتفى بعضُهم في تعريف الشرط بأنه: "ما يتوقف تأثيرُ المؤثِّرِ عليه". ذكره ابن الحاجب في مختصره. (انظر: الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 58) والآمدي قال: "الشرط: ما يتوقف عليه المؤثِّرُ في تأثيره لا في ذاته"، قال السعد: فيَخْرُج جزءُ السببِ وسببُ السبب، لكنه يُشكِل بنفس السبب، ضرورةَ توقُّفِ تأثير الشيء على تحقُّقِ ذاته، ولا خفاءَ في أنه مناقشةٌ في العبارة، وإلا فتوقُّفُ ذاتِ الشيء على نفسه بمعنى أنه لا يوجد بدونه ضروريٌّ. قال الجيزاوي: حاصلُه أنَّ هنا قيدًا آخر، وهو أنَّ ذاتَ المؤثِّرِ لا تتوقف عليه، والسببُ وإنْ توقف التأثيرُ على تحقق ذاته لكن ذاتُ المؤثر تتوقف على المؤثر ضرورةَ أنَّ الشيء لا يوجد بدون ذاته، ورُدَّ أيضًا بأن المتبادِر من توقف الشيء على الشيء تغايُرُ كلٍّ منهما، فلا يَصدق على السبب أنه يتوقف عليه تأثيرُ المؤثِّر لا ذاتُه. (الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 58 – 60)

ومعنى ما أثبتناه: أنَّ السببَ إذا وُجِد، فإنَّ تأثيرَه متوقفٌ على وجود الشرط، قال الطوفي: لا شك أنَّ الأحكامَ الشرعية لها عِلَل، وهي أسبابُها المؤثرة في وجودها شرعًا، أي: المُعَرِّفةُ لها شرعا، وشروطٌ يتوقف تأثيرُ العلل في الأحكام عليها، كالزنى، هو علةُ الرجم، ويتوقف تأثيرُه في إيجاب الرجم على الإحصان، وكالنِّصاب، هو المؤثر في وجوب الزكاة، ويتوقف تأثيرُه في إيجابها على تمام الحَول، وكالقتل، هو علة القصاص، ويتوقف تأثيرُه في إيجابه على وجود المكافأة وانتفاءِ الأبوة ونحوِ ذلك، فصَحَّ حينئذ قولُنا: "الشرط: ما توقف عليه تأثيرُ المؤثِّر"، يعني العلةَ، أي: الشرطُ: ما لا تُؤَثِّرُ العلةُ في وجود الحكم إلا بعد حصوله. (شرح مختصر الروضة: 2/ 625)

وإنما توقف تأثيرُه على الشرط لأنه سببٌ غيرُ كافٍ وعلةٌ ناقصة غيرُ تامة – قال في "دستور العلماء" : المؤَثِّر: ما له تأثيرٌ في الشيء، إما تامٌّ فهو العلة التامة، أو غيرُ تامٍّ فهو العلة الناقصة. والمرادُ بالتأثير التامِّ: عدمُ الاحتياجِ في إيجاد المعلول إلى شيءٍ آخر. (دستور العلماء: 3/ 265) –، ولهذا ترى في تعريفهم للسبب زيادةَ قيدِ "لذاته"، قال ابن عاشور: إنما ذُكِرتْ في تعريف السبب للاحتراز عن

حالةِ وجوده مع فِقدان شرطٍ أو قيامِ مانع. (حاشية التنقيح: 1/ 96 ، وانظر: نفائس الأصول للقرافي: 2/ 561 – 562) ومعناه: أنَّ التأثيرَ في السبب إنما جاءه مِن حيث هو سبب، وقد يَعْرِض له ما يمنع تأثيرَه، قال إبراهيم الرياحي: كَكُلِّ حكمٍ مَنوطٍ بذاتِ الشيء من حيث هو ذلك الشيءُ، فإنه قد يَعْرِض له ما يُغالبه ويعانده، على قاعدةِ تَعارُضِ المانع والمقتضي المشهورة، فلذا قيَّدوه بذلك أيضا في مقام التعليم، وإلا فالأحكامُ إذا نِيطتْ بالأشياء، إنما يُفهم من إناطتها بها كونُها لها لذاتها. (إتقان الضبط: 32 – 33) ولهذا قال البهاء السبكي: الشروط اللغوية وإنْ كانت أسبابا، والسببُ يقتضي المسبَّبَ لذاته... غير أنَّ ذلك قد يتخلَّف لفوات شرطٍ أو وجود مانع. (عروس الأفراح: 1/ 352)

وهذا التخلُّف لا يَسْلُبُ السببَ سببيَّتَه واقتضاءَه، قال القرافي: العِلِّيَّةُ: هي كونُ العلةِ علةً بالنظر إلى ذاتها، وهذا الوصفُ لا يتوقف ثبوتُه لها على الشرط، إنما الذي يتوقف على الشرط ترتُّبُ معلولِها عليها، ولذلك نقول: السُّمُّ سببُ وجودِ القتل في نفسه، وإنْ كان في بعض المَحَالِّ قد يتأخر لمانعٍ وعدمِ شرط. (نفائس الأصول: 7/ 3220) وقال ابن القيم: إنَّ العلل العقليةَ والأوصافَ الذاتية المقتضيةَ لأحكامها قد تتخلف عنها لفواتِ شرطٍ أو قيامِ مانع، ولا يوجب ذلك سلبَ اقتضائِها لأحكامها عند عدم المانع وقيام الشرط. (مفتاح دار السعادة: 2/ 1022 – 1023)

ثم كما أنَّ استلزامَ وجود السبب للوجود إنما هو باعتبار ذاته، فكذلك استلزامُ عدمِه للعدم، قال البهاء السبكي: والسببُ وإنْ لَزِمَ مِن عدمه عدمُ المسبَّب، فإنما ذلك لذاته، فإذا كان للمسبَّب سببٌ آخر، فإنَّ المسبَّبَ حينئذ يوجد بذلك السبب الآخر. (عروس الأفراح: 1/ 340) ولهذا قال المَقْبَلي: إنَّ كلامَ المتكلمين والمنطقيين من الفلاسفة والإسلاميين مُطْبِقٌ على أنه لا يَلزم من عدم السبب عدمُ المسبَّب، لجواز أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخر. (نجاح الطالب: 421) وهذا لا ينافي أنه من حيث ذاتُه يلزم من انتفائه انتفاءُ المسبب، لاختلاف جهة الاعتبار.

ولما كان الشرط النحوي في المعنى سببا، جاز أنْ يكون للشرطِ المنتفي خلفٌ يوجد الجزاءُ بوجوده، قال الجويني – وكلامُه في الشرط النحوي - : لا يمتنع أنْ تَنتفيَ العلةُ ويَثْبُتَ الحكمُ بعلةٍ أخرى، وكذلك القولُ في الشرط من حيث إنه يجوز رَبْطُ مشروطٍ بآحادِ شرائط. (البرهان: 2/ 51)

ولذلك لما ذكر الخُضَرِي ما اشتُهِر عند المُعْرِبين مِن كون "لو" حرفَ امتناعٍ لامتناع، وأنَّ معنى ذلك: امتناعُ الجزاء لامتناع الشرط، قال: وظاهرُها فاسد، لاقتضائها كونَ الجوابِ ممتنعا في كل موضع، وليس كذلك، لأنَّ الشرطَ سببٌ وملزوم، والجواب مسبَّب ولازم، وانتفاء السببِ والملزومِ لا يُوجب انتفاءَ المسبَّب واللازم، لجواز تعدُّد الأسباب، فيُوجَد لسببٍ آخر. (الخضري على ابن عقيل: 2/ 759)

ولهذا لما عُلِّق فسادُ السماوات والأرض على فَرْضِ تعدُّدِ الآلهة في قوله تعالى {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}، لم يكن في مجرد ذلك دلالةٌ على أنه لا يكون الفسادُ عند انتفاءِ الشرط وهو التعدُّدُ بأنْ يكون الإلهُ واحدًا، قال ابن الحاجب: لا يلزم من انتفاءِ [تعدد] الآلهة انتفاءُ الفساد، لجواز وقوع ذلك وإنْ لم يكن تعدُّدٌ في الآلهة، لأنَّ المرادَ بالفساد هنا خروجُ هذا النظام الموجود في السماوات والأرض عن حاله التي هو جارٍ عليها في العادة، وذلك جائزٌ أنْ يفعله اللهُ تعالى وإنِ انتفى تعدُّد الآلهة. (الإيضاح شرح المفصل: 2/ 242)

فالفساد لما جاز تعدُّدُ أسبابِه، لم يكن انتفاءُ بعضِها موجبًا لانتفائه، لا سيما وقد عُلِّق الفسادُ في القرآن على غير الشرط المذكور ههنا، فأفاد أنَّ له سببًا غيرَ تعدُّدِ الآلهة، قال البهاء السبكي: كما وقع التعليقُ على هذا الشرط، وقع على غيره في قوله تعالى: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ}. (عروس الأفراح: 1/ 352)

ثم الأصوليون مختلفون: هل السببُ مُعَرِّفٌ للحكم أو مؤثر فيه؟ (وقد لاح لك أنَّ الطوفي يراه معرفا غيرَ مؤثر، ولذلك فسر التأثير بالتعريف، كما تقدم قريبا) ولهذا قال في "جمع الجوامع" : والسببُ: ما يضاف الحكمُ إليه للتعلُّق به من حيث إنه مُعَرِّفٌ للحكم أو غيرُه، قال المحلي: أي: غيرُ

معرِّفٍ له، أي: مؤثِرٌ فيه: بذاته أو بإذن الله تعالى، أو باعثٌ عليه. قال العطار: (قوله: مؤثر إلخ) تفسيرٌ للغير، والقولُ بأنه مؤثر بذاته للمعتزلة، وبأنه مؤثر بإذن الله للغزالي، وبأنه باعث عليه للآمدي، فالأقوالُ أربعة. (العطار على المحلي: 1/ 132 ، وانظر: البدور اللوامع: 1/ 281 – 284 ، والبناني مع الشربيني: 1/ 94 – 95 ، و2/ 231 وما بعدها منه أيضا، والبحر المحيط للزركشي: 7/ 143 ، والتلويح على التوضيح: 2/ 124)

قال المُطيعي في "حواشي نهاية السول" : وأما القائلُ بأنَّ الأسبابَ مؤثرةٌ بإذن الله تعالى فهُم السلفُ الصالح، وكذلك الأشعريُّ فيما استقر عليه رأيُه، وعليه إمامُ الحرمين وتلميذُه الغزالي، وهو قولُ المعتزلة أيضا، وهو الذي تؤيده الأدلة، ولم يخالِفْ في ذلك إلا متأخرو الأشاعرةِ وبعضٌ من المتكلمين، كما يَعلم ذلك مَن رجع إلى حواشينا على خَرِيدة الدَّرْدير وكتابِنا "القولُ المفيد" وإلى ما نقله الآلوسي في عدة مواضع من تفسيره "روح المعاني"، وبهذا تعلم أنه ليس قولا باطلا كما يقول الإسنويُّ وغيرُه، وإنما القولُ الباطل هو قولُ مَن يقول: إنَّ الأسبابَ مؤثرةٌ بذاتها في المسبَّبات، وأنَّ العلل مؤثرة بذاتها في المعلولات، فإنَّ هذا القولَ يقتضي أنَّ هناك مؤثرا لذاته غير الواجب جل شأنه، ولا قائلَ به من العقلاء المحققين، وأما مَن يقول: إنَّ كُلًّا من الأسباب والعلل مؤثرةٌ بإذن الله تعالى في المسبَّبات والمعلولات، فقولُه هو القولُ الحق الذي عليه سَلَفُ الأمةِ الصالح. (حاشية المطيعي على نهاية السول: 1/ 90 – 91 ، وانظر أيضا: 2/ 438 منه)

وقد قال ابن تيمية في قول القائل (هل قدرةُ العبد مؤثرةٌ في مقدورها أم لا؟) : لفظُ "التأثير" فيه إجمالٌ، فإنَّ القدرةَ مع مقدورها كالسبب مع المسبَّب والعلة مع المعلول والشرط مع المشروط، فإنْ أريد بالقدرةِ القدرةُ الشرعية المُصَحِّحة للفعل المتقدمةُ عليه، فتلك شرطٌ للفعل وسببٌ من أسبابه وعلةٌ ناقصة له، وإن أريد بالقدرة القدرةُ المقارنة للفعل المستلزمةُ له، فتلك علةٌ للفعل وسببٌ تام، ومعلومٌ أنه ليس في المخلوقات شيءٌ هو وحدَه علةٌ تامة وسببٌ تام للحوادث، بمعنى أنَّ وجودَه مستلزمٌ لوجود الحوادث، بل ليس هذا إلا مشيئةَ الله تعالى خاصة، فما شاء الله كان وما لم يشأ

لم يكن، وأما الأسبابُ المخلوقة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحوِ ذلك، فجميعُ هذه الأمور سببٌ لا يكون الحادثُ به وحده، بل لا بد من أنْ يَنْضم إليه سببٌ آخر، ومع هذا فلهما موانعُ تمنعهما عن الأثر، فكلُّ سببٍ فهو موقوفٌ على وجودِ الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحدٌ يصدر عنه وحدَه شيءٌ... والمقصودُ هنا أنَّ "التأثير" إذا فُسِّر بوجود شرطِ الحادث أو سببٍ يتوقف حدوثُ الحادث به على سببٍ آخر وانتفاء موانع - وكل ذلك بخَلْقِ الله تعالى - فهذا حقٌّ، وتأثيرُ قدرة العبد في مقدورها ثابتٌ بهذا الاعتبار، وإنْ فُسِّرَ التأثيرُ بأنَّ المُؤَثِّرَ مستقلٌّ بالأثر من غير مشارِكٍ معاوِنٍ ولا معاوق مانع، فليس شيءٌ من المخلوقات مؤثرا، بل اللهُ وحده خالقُ كلِّ شيءٍ لا شريك له ولا نِدَّ له، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، {مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ}، {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ}، {وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ}، {قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ}، ونظائر هذا في القرآن كثيرة. فإذا عُرِفَ ما في لفظِ "التأثير" من الإجمالِ والاشتراك، ارتفعت الشبهة، وعُرِف العدلُ المتوسط بين الطائفتين. (مجموع الفتاوى: 8/ 133 — 135 ، ومجموعة الرسائل والمسائل: 5/ 152 – 155)

هذا وقد ذكر ابنُ الحاجب أنَّ تعريفَ الشرطِ بأنه: ما يتوقف تأثيرُ المؤثِّرِ عليه، قد "أُورِد على عكسِه الحياةُ في العلمِ القديم"، أي: أنه اعتُرِض عليه بأنه غيرُ منعكس، لأنَّ الحياةَ شرطٌ في العلم القديم، ولا يُتصور هناك تأثيرٌ ومؤثر، إذ المُحْوِج إلى المؤثِّر هو الحدوث، قاله العضد، قال السعد: قولُه (لأنَّ الحياةَ شرطٌ في العلم القديم) ولا يَصْدُق عليها أنَّ تأثيرَ المؤثِّرِ في العلم يتوقف عليها، لأنَّا فرَضْناه قديمًا، ولا مؤثِّرَ في العلم القديم. وهذا المعنى مع وضوحه قد خَفِيَ على كثيرٍ من الشارحين حتى توهموا أنَّ مُوجَب التعريف: أنْ يَصْدُقَ على الحياة أنَّ تأثيرَ العلم في الشيء يتوقف عليها،

والعلمُ ليس من الصفات المؤثِّرة، ثم بَنَوا على ذلك خيالاتٍ فاسدةً، لم يَعْرفوا أنَّا إذا قلنا: الوضوءُ شرطٌ في الصلاة، لم نُرِدْ أنه يتوقف عليه تأثيرُ الصلاة في شيءٍ، بل تأثيرُ المؤثِّرِ في الصلاة. (الشرح العضدي وحواشيه: 3/ 58 – 59)

والذي اختاره ابن الحاجب في تعريف الشرط – وعَبَّر عنه بالأَوْلى – أنه: "ما يستلزم نفيُه نفيَ أمرٍ على غيرِ جهةِ السببية"، قال الشارح العضد: فيخرج السببُ وجزؤُه، والفرقُ بين السبب والشرطِ متوقفٌ على فهم المعنى المميِّزِ بينهما، ففيه تعريفُ الشيءِ بمثله في الخفاء اهـ . وقولُ العضد (والفرق بين السبب والشرط إلخ) قال الجِيزاوي: أراد الاعتراضَ على المصنِّفِ بأنَّ التعريفَ الذي قال فيه: إنه أولى، ليس بصحيحٍ فضلًا عن أنه أولى اهـ . وقال السعد: قوله: (المعنى المميز بينهما) هو: **التأثيرُ والإفضاء واستلزامُ الوجودِ للوجود، حيث يُوجَدُ في السبب دون الشرط**. (الشرح العضدي: 3/ 58 – 60)

وقال التهانوي: الشرط في **اصطلاح الفقهاء والأصوليين**: هو الخارج عن الشيء الموقوفُ عليه ذلك الشيء الغيرُ المؤثِّر في وجوده، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، كذا في "شرح آداب المسعودي". وهذا **اصطلاحُ المتكلِّمِين أيضا**، قال في "التلويح" في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة: الشرط في اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه الشيءُ ولا يكون داخلًا في الشيء ولا مؤثرا فيه انتهى... وبالجملة، فالشرطُ: أمرٌ خارجٌ يتوقف عليه الشيءُ ولا يترتب عليه، كالوضوء، فإنه يتوقف عليه وجودُ الصلاة ولا يترتب عليه، فالشرطُ يتعلق به وجودُ الحكم لا وجوبُه. (كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1014)

وأما الشرط **في العرف العام**، فهو كما في "التلويح" : ما يتوقف عليه وجودُ الشيء، قال التهانوي: فهذا يشمل الركنَ والعلة. (التلويح: 1/ 279 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1014)

وعلى اصطلاح الفقهاء والأصوليين والمتكلمين يشترك السببُ والشرط في توقُّفِ الشيءِ عليهما وجودًا، بمعنى أنَّ وجود المسبَّبَ والمشروط لا بد معه من وجود السبب والشرط، فلا يكون وجودُهما مع عدمهما، إلا أنَّ السببَ بعد ذلك يكون طالبًا للمسبَّب مستدعيا له عقلا أو عادة أو شرعا أو غير ذلك، بخلاف الشرط فإنه لا اقتضاءَ فيه، قال القرافي: اشتراكُ السبب والشرط في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يلزم من عدمه العدم، ويُفارق السببُ الشرطَ في أن السببَ يلزم من وجوده الوجود، والشرط لا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم. (نفائس الأصول: 3/ 1350) وقد تقدم للسعد أنَّ المعنى المميز بين الشرط والسبب: هو التأثيرُ والإفضاءُ واستلزامُ الوجودِ للوجود، حيث يوجد في السبب دون الشرط. (الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 59)

قال الشيخ إبراهيم الرياحي: والدليلُ على هذا الاقتضاءِ الذي في السببِ أمور:

أحدها: أن العقلاء يَجزمون باقتضاء حَزِّ الرقبة على وجهٍ خاص – وهو المسمى بالذبح – للموت، حتى صَحَّ لهم إذا سمعوا بالذبح لحيوانٍ أنْ يقولوا: مات.

الثاني: أن الشارعَ إذا كَلَّفَ بالقتل إنما يُكلِّف بسببه، إذ هو المقدورُ للمكلَّف، ولولا ما في السبب من اقتضائه للمسبَّب، واستلزامِ وجوده لوجوده، لم يَصِحَّ ذلك.

الثالث: أن السبب كثيرا ما يُنَزَّلُ منزلةَ الفاعل الذي يَصدر منه الفعل، كما في صورةِ المجاز العقلي التي وقع الإسنادُ فيها إلى السبب، وإنما ذلك لقوة تعلُّق المسبَّب بالسبب حتى كأنه الذي فَعَلَه، وهذا جليٌّ عند أهله.

الرابع: إضافةُ الحكم إليه، فيقول الفقيه: يسجد الساهي لسهوه، ويُقطع السارق لسرقته، وهكذا يقول أهلُ العرفِ العام: ضربت زيدا لضربه إياي، وهكذا، ولذا عرفه في "جمع الجوامع" بقوله: "ما يضاف إليه الحكمُ للتعلُّق به إلخ".

الخامس: تسميتُهم له بالمقتضي، وهو كثيرٌ شائعٌ على ألسنة أهل الفنون.

السادس: تسميتُه بالمُوجِب، كما هو شائع أيضا.

السابع: الربطُ بينهما على وجهٍ يقتضي مَنشئيتَه للمسبَّبِ وتفرُّعَ المسبَّبِ عليه، ولهذا تجد الكلامَ العزيزَ الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، عند إرادةِ بيان أنَّ هذا سببٌ وهذا مسبَّب، يُفْرِغُهما في قالَبِ الارتباط الدالِّ على أنَّ الثاني مُتَفَرِّعٌ على الأول، كقوله تعالى: {وَاللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا}، فانظر كيف أتى بالفاءِ الدالة على تفرُّعِ إثارة السحاب على إرسال الرياح، وكقوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ}، فأفادتِ الفاءُ الدالةُ على التسبَّب أنَّ التوبة متفرعة على تلقِّي الكلمات وناشئةٌ عنه. ومِن ثَم اهتدى الأئمةُ الفحولُ من أهل المعقول والمنقول إلى استنباط مسالك العلة، فإنهم إذا رأَوا في كلام الموثوق به ربطًا بين أمرين بما يُفيد التعليل، كالفاء السببية، والباء و"مِن" التعليليتين، جزموا بأنَّ مدخولَ أداةِ التعليل هو السببُ، والمسوقَ معه مرتبِطا به هو المسبَّب، عِلْمًا منهم بأنَّ هذا الاستعمالَ لا يُوجد في الشرط والمشروط، بل للشرط والمشروط استعمالٌ آخَرُ ورَبْطٌ آخر، يدل على أنَّ المشروطَ لا يوجد إلا إذا وُجِد الشرط، وأما أنَّ وجودَه مقتضٍ لوجوده وطالبٌ له، وأنَّ المشروطَ متفرعٌ عن وجود الشرط، فلا، وذلك كما قال صلى الله عليه وسلم: "لا صلاةَ إلا بطهور"، فانظر هذه الصياغةَ العجيبة، فإنَّ معناها عند العالِمين باللسان أنَّ الصلاةَ متوقفةٌ شرعًا على الطهارة، وأنه لا وجودَ لحقيقتها شرعًا أو لا صحةَ لها - على الخلافِ بينهم في المنفيِّ ما هو؟ - إلا بالطهارة، أمَّا أنَّ الطهارة إذا وُجدتْ اقتضتْ وجودَ الصلاة أو صحتَها، فمما لا سبيلَ إلى ذلك، وكذا قولُه صلى الله عليه وسلم: "لا نكاحَ إلا بولي"، وغير ذلك مما نُسِج على هذا المنوال وانتَظم في هذا النظام مما لا يخفى على أولي الأفهام.

واعلم أنه ربما وُجِد في كلام الموثوق به عكسُ الاستعمالَين المذكورَين للسبب والشرط، ولا يكون ذلك إلا على ضربٍ من التأويل ولنكتةٍ يستخرجها الرأيُ الأصيل، كأنْ يكون المقامُ لبيان أنَّ السبب يتوقف عليه الحكمُ من غير أن يتعلق ببيان جهة الاقتضاء، فيؤتى بالسبب على هيئة الشرط التي شأنُ الشروطِ أنْ تكون عليها، كأنْ يَعتقد شخصٌ أنَّ الظهرَ تجب وإنْ لم يحصل الزوال، فيقال له ردا عليه: لا تجب الظهر إلا إذا زالت الشمس، وكأنْ يكون المقامُ للمبالغة في مدخلية الشرط في

حصول المشروط، فيؤتى به على صورة السبب، كما ورد: "مَن تطهر صحت صلاته". وقد يكون المقتضي للإتيان به على صورة السبب نظمَه معه في سلكٍ واحد، لكون المقصود في ذلك المقام الدلالةَ على توقف الحكم على مجموعهما، وكونِ التوقف في السبب أقوى، فيُقدم السبب بصورته المعهودة، ويُلحق به الشرط على شاكلته، كما في قول "المختصر" : "تجب زكاةُ نصاب الغنم بملكٍ وحولٍ كَمَلَا". وكغير ذلك مما يستخرجه الذوقُ السليم والطبع المستقيم. (إتقان الضبط: 41 – 48 ، و55)

(فائدتان) :

(الأولى) : قال الشيخ حسن العطار عند مبحث السبب من "جمع الجوامع" مع المحلي: ومما يُناسِب أنْ يُذكَر هاهنا: ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوي في حاشيته على شرح العارف السنوسي لصغراه قال: حصلتْ لي منذ أزمنةٍ هنا وقفةٌ في أنَّ الحكمَ لا يوجد إلا بمجموعِ سببه أو شرطه، وعند وجودهما ووجود الحكم معهما ربطوه بالسبب، كالزوال مثلا، وجعلوه مقتضيًا له إلا لمانعٍ أو تخلُّفِ شرطٍ، فذاتُ السببِ حاكمةٌ ومقتضيةٌ لوجود المسبَّب، والشرطُ لا يقتضي، كالحول مثلا، فتخلُّفُ الزكاةِ عند الحول ليس مع اقتضاءِ الحول لها وعارَضَه الدَّيْنُ مثلًا، بل هو لا اقتضاءَ له أصلًا، هذا مُحَصَّلُ ما لجميعهم.

ومحلُّ الوقفة فيه: أنَّا ندَّعِي أنَّ الحولَ اقتضى الزكاةَ، وعند التخلُّف ندعي أنه لدينٍ أو لنفيِ نصابٍ، فالشرطُ قد اقتضى لولا ما ذُكِر، كما قلنا في الزوال: إنه اقتضَى وجوبَ الظهر لولا الحيضُ والجنونُ مثلًا، فندَّعي اتفاقَهما في الحقيقةِ ولا يَضُرُّ اختلافُهما تسميةً، أو ندعي أنَّ الجميعَ سببٌ مثلا أو شرط، فلا نقول: الزوال سبب والحول شرط، بل هما سبب أو هما شرط. وكونُ ذلك من اصطلاحاتِ الشرع لا معنى له، لأنَّ الشرعَ أوجب الصلاةَ بالزوال كيفما سميتَه، وأوجب الزكاةَ بالحول.

وإليك النظرُ فيه، فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب، فما أجد مَن يصل إلى الإشكال إلا بعد جهد جهيد، فيحصل من الجواب اليأسُ الشديد، والمناسبةُ الفارقة بينهما عند بعضِهم بين السبب والشرط غيرُ معتدٍّ بها عند الجمهور، ألا ترى أنَّ الزوالَ سببٌ لوجوب الظهر مع عدمِ المناسبة بينهما أصلًا، ولأجل خفاءِ الفرق وعدم اطراده وَجَدْنا أكابرَ الأئمةِ كإمام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في أمرٍ يُسميه بعضُهم سببًا وبعضُهم شرطًا، ولو وَضَحَ الدليلُ لم يكنْ للاختلاف من سبيل اهـ.

قال الشيخ العطار: رحم الله الشيخ، استهول الإشكالَ وحَطَّ مِن قدر معاصريه بما لا يُناسب مِن المقال، **ومَن تأمل كلامَ الأصوليين في هذا المبحث حقَّ التأمُّل، ظهر له ما في ذلك الإشكال من الاختلال**، رحمنا الله وإياهم أجمعين. (العطار على المحلي: 1/ 135 - 136)

وقال الشيخ إبراهيم الرياحي في أول رسالته "إتقان الضبط في الفرق بين السبب والشرط" : حملني على وضعها أني رأيتُ كثيرًا من الفضلاء يميل لورود الوقفة التي أبداها الشيخ يحيى الشاوي رحمه الله في الفرق بين السبب والشرط، حتى صارتْ تُلْقَى في المحافل وتُجعل من غرائب المسائل، ولقد كان بعضُ شيوخِنا المرحومين يقول: **إنها ليستْ بشيء**. (إتقان الضبط: 30 ، وانظر لحكايته كلام الشاوي: 49 - 50)

وحَلُّ الإشكالِ فيما تقدم عن السعد مِن أنَّ المعنى المميز بينهما: هو التأثيرُ والإفضاء واستلزام الوجود للوجود، حيث يوجد في السبب دون الشرط.

ولا يقال: هذا الجوابُ مصادرة، لأنَّ الشاوي يمنع اختصاصَ السبب بذلك ولا يُسلمه بل يدعي أنَّ ذلك تحكُّم= لأنه تقدم وجهُ اختصاصِ السبب بذلك، وأن ذلك مقتضى لسانِ الخطاب.

ولهذا قال الشيخ إبراهيم الرياحي: ووجهُ انحلالِ الإشكال: أنَّ مِن مسمى السببِ كونَه يقتضي المسبَّب ويَطْلُبُه، بخلاف الشرط، حسبما أشبعْنا الكلامَ فيه، وحينئذ لا يُمكن دعوى أنَّ الحولَ

اقتضى الزكاة، وعند التخلُّف إلخ. (إتقان الضبط: 50) ثم باحَثَه في خصوص دعوى أنَّ الحولَ مقتضٍ، فراجعه إن شئت.

ثم يجيء في التعليقِ التعرُّضُ لفرقٍ آخَرَ بين السبب والشرط، وهو أنَّ السببَ يلزم من عدمه العدمُ لذاته– وقد تقدم –، وأما الشرط فيلزم من عدمه العدمُ مطلقا.

ثم المناسبةُ الفارقة بينهما المشارُ إليها في كلام الشاوي هي ما قرره القرافي في (الفرق السادس بين قاعدتي توقُّفِ الحكم على سببه وتوقُّفِه على شرطه) من كتاب "الفروق" حيث قال: الحكم إذا ورد مع وصفين، ومَنَعَ صاحبُ الشرع من الحكم بدونهما، بأيِّ طريقٍ يُعلم أنَّ أحدَهما سببٌ والآخر شرط؟ مع اشتراكهما في التوقف عليهما وانتفاء الحكم عند انتفاءِ كلِّ واحدٍ منهما، كوجوب الزكاة عند النصاب والحول، فلِمَ قلتم: إنَّ النصابَ سببٌ والحولَ شرطٌ؟ ولِمَ لا عكستم أو سويتم؟

والجواب: أنَّ الفرقَ بينهما يُعلم بأنَّ الشرطَ مناسبٌ في غيره، والسبب مناسبٌ في ذاته، فإنَّ النصابَ مشتملٌ على الغنى ونعمةِ الملك في نفسه، والحول ليس كذلك، بل مُكَمِّل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في جميع الحول.

ونبسط ذلك بقاعدة، وهي أنَّ الشرعَ إذا رَتَّبَ الحكمَ عقيبَ أوصافٍ، فإنْ كانت كلُّها مناسبةً في ذاتها قلنا: الجميعُ علة، ولا نجعل بعضَها شرطا، كورودِ القصاص مع القتل العمد العدوان، المجموع علة وسبب، لأن الجميع مناسبٌ في ذاته، وإن كان البعضُ مناسبا في ذاته دون البعض، قلنا: المناسب في ذاته هو السبب، والمناسب في غيره هو الشرط، كما تقدم مثاله.

فهذا ضابطُ الشرطِ والسبب والفرق بينهما وتحريرُه. (الفروق: 1/ 109 ، وأيده ابن الشاط فيما قرره، وانظر: تشنيف المسامع: 1/ 176 ، والمنثور في القواعد: 2/ 190 ، كلاهما للزركشي)

وذكره في "شرح التنقيح" أيضا، فقال ابن عاشور: قوله (الجوابُ يُعلم بأنَّ السببَ مناسب في ذاته الخ) معنى مناسبتِه في ذاته: أنَّ بينه وبين مسبَّبه مناسبةً، لأنه مُعَرِّفٌ للحكم، وهو والعلةُ والحكمةُ مختلفةُ المفهومِ متحدةُ الذات، فمن حيث إنَّ الشيءَ مُؤَثِّرٌ شرعًا لحكمٍ ما ومناسبٌ له، فهو

علة، ومن حيث إنه مظهر المصلحة فهو حكمة، ومن حيث إنه وقتٌ لوجود حكمٍ ما فهو السبب، فالسبب إذًا هو المناسب، بخلاف الشرط، فإنه وإنْ كان مناسبا - إذ لا يُشترط شيءٌ بغير ما له به علاقةٌ - إلا أنه يكون مكمِّلًا للمناسب كما بَيَّنَه المصنِّفُ في الحول، وكالطهارة في الصلاة، فإنَّ الوقتَ سببٌ، لمناسبته لذكر الله عنده، إذ هي أوقاتٌ بعد شواغلَ ملهيةٍ أو غَيْبَةِ فِكْرٍ مُنسية، والطهارةُ تُناسب ذكرَ الله تعالى. (حاشية التنقيح: 1/ 97 - 98)

قلت: ويَرِدُ عليه أنَّ مِن الأسباب ما لا يُناسب أصلا، كما أشار له الشاوي وجعل منه أوقات الصلاة، وما ذكره ابن عاشور من المناسبة عامٌّ لا يناسب خصوصَ الوقت كما لا يخفى، وعلى تسليمه ههنا لا يمكن ادعاؤه في كلِّ سبب، ثم ليس مِن شرط السببِ المناسبةُ أصلًا، قال العز بن عبد السلام - شيخُ القرافي - في "قواعد الأحكام" : اعلم أنَّ الأسبابَ منقسمةٌ إلى ما يُناسِب أحكامَه، وهو الأكثر، وإلى ما لا يناسبها، وهو التعبُّد، وفي الأشباهِ اختلافٌ. ثم قال: مثالُ ما لا يناسب أحكامَه: وجوبُ غسل الأطراف في الوضوء بالمس واللمس وخروج الخارج من السبيلين، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الأسباب لا تُعقَل مناسبتُه لغسل الأطراف. (قواعد الأحكام: 2/ 99) بل مِن العلماء مَن لا يُسمي سببًا إلا ما لا يُناسب، وذلك فرقًا بينه وبين العلة، وإن كان الجمهورُ على عدم الفرق.

والحطاب في "شرح خليل" قد نقل ما فرق به القرافي بين السبب والشرط، ثم قال: (فتأمله)، قال البَنَّاني: والظاهرُ أنه أمر بالتأمل لأنَّ المناسبةَ خفيةٌ في أوقات الصلاة مثلا، فإنْ قلنا: إنها موجودةٌ لكنها لم تظهر، قلنا: يمكن ادعاءُ ذلك في كلِّ ما يقال إنه شرط، تأمل ذلك، والله أعلم. (مواهب الجليل: 2/ 295 ، والبناني على الزرقاني: 2/ 205) وإن كان كلام البناني مشعر بأن القرافي فرق بين السبب والشرط بمناسبة الأول دون الثاني، لكن الواقع أنه لم يفرق بالمناسبة وعدمها بل بالمناسبة في الذات والمناسبة في الغير، كما رأيت.

وعلى كل، فلم يبق إلا ما تقدم من التأثيرِ والإفضاء واستلزامِ الوجودِ للوجود، حيث يُوجَدُ في السبب دون الشرط، كما قال السعد، فالسبب يلزم من وجوده الوجودُ لذاته، والشرط لا يلزم من

وجوده الوجود لذاته. مع ضميمةِ أنَّ السببَ يلزم من عدمه العدمُ لذاته، والشرط يلزم من عدمه العدم مطلقا. ويجيء لهذا تحقيقٌ إن شاء الله.

ثم المراد بعدم المناسبة عدمُ إدراكِها ومعرفتِها لا انتفاؤُها، وإلا فجميعُ أحكامِ الشريعة، تكليفيةً كانت أو وضعية، لها حِكَمٌ ومصالح، إذ هي مِن قِبَلِ الحكيم جل جلاله، لكن منها ما يعقل، ومنها ما لا يعقل فيقال له تعبُّدٌ، قال القرافي: كل أمرٍ تعبُّدِي معناه: **أنَّ فيه معنًى لم نعلمْه لا أنه ليس فيه معنى.** (الفروق: 2/ 584) ولهذا قال بعضُهم: إذا عجز الفقيهُ عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي. (الأشباه والنظائر للسيوطي: 407)

هذا وقال المقري في "قواعده" : **قاعدة:** التدقيقُ في تحقيق حِكَمِ المشروعية من مُلَحِ العلم لا مِن مَتِينِه عند المحققين، بخلاف استنباط عِلَلِ الأحكام وضَبْط أماراتها، فلا ينبغي المبالغةُ في التنقير عن الحِكَم، لا سيما فيما ظاهرُه التعبُّدُ، إذ لا يُؤمَن فيه من ارتكابِ الخطر والوقوع في الخطل، وحَسْبُ الفقيهِ من ذلك ما كان منصوصًا أو ظاهرا أو قريبًا من الظهور.

فلا يقال: الزوالُ وقتُ الانقلابِ إلى العادة، فطلب عنده البداية بالعبادة، ووقت العصر وقت الانتشار في طلب المعاش، فقيل لهم: تزودوا قبل ذلك للمعاد، والمغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضا، والعشاء وقت النوم، والفجر وقت اللذة. ولا كما قال ابن رِزْق: إن الشريعة أرادتْ إلحاقَ العيدين والكسوفَ بالرباعية، واتَّقَتِ اعتقادَ فَرْضِيَّتِها، فأشارتْ إلى ذلك باستيفاء تكبيرها أو ركوعها، إلى غير ذلك مما قيل في عدد الركعات، وتعدُّدِ السجود دون الركوع، ونحو ذلك.

وإنما الواجبُ ألا تُعتبر الحكمةُ إلا بظهورها أو النص عليها، فإذا كان أحدُهما، اعتُبِرَتْ بذاتها إن كانت منضبطة، أو بضابطها إن كانت مضطربة. (القواعد للمقري: 1/ 406 – 408)

ولهذا قال الأمير الصنعاني: ليس المرادُ من المعاني المعقولة إلا ما قادتِ النصوصُ ولو ظاهرةً إلى عِلَلِها وبواعثها لا ما يُمكِن تتبُّعُه بالتبخيت والتخمين، فإنه لا يبقى شيءٌ أو لا يكاد إلا وأمكنَ

ثم هو منقسم إلى:

1 - ما عُرِفَ كونُه شرطًا بالشرعِ، كقولهم: الطهارةُ والاستقبال واللباس شرطٌ لصحة الصلاة، والعقلُ والبلوغ شرطٌ لوجوب الصلاة، فإنَّ وجوبَ الصلاة على العبد يتوقف على العقل والبلوغ، كما تتوقف صحةُ الصلاة على الطهارة والسِّتارة واستقبالِ القبلة، وإنْ كانتِ الطهارةُ والسِّتارة أمورًا خارجةً عن حقيقة الصلاة، ولهذا يُفَرِّقون بين الشرط والركنِ بأنَّ الركنَ جزءٌ من حقيقة العبادة أو العَقْدِ، كالركوع والسجود، وكالإيجاب والقبول، وبأنَّ الشرطَ

التبخيتُ لعلته، لكنه تهجُّمٌ على الجناب المقدَّس، وهجومٌ على تعليل أحكامِه بلا ثَبَتٍ، كما وقع لبعض المتأخرين لهذا الشأن فأتى بما تمُجُّه الأسماع. (العدة على شرح العمدة: 1/ 146)

(الثانية) : قال التهانوي: فائدة: الفرقُ بين جُزْءِ العلة المؤثِّرة - أي: الفاعلية - وشرطِها في التأثير هو: أنَّ الشرطَ يتوقف عليه تأثيرُ المؤثِّرِ لا ذاتُه، كيبوسة الحطب للإحراق، إذ النارُ لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابسا، والجزءُ يتوقف عليه ذاتُ المؤثِّر، فيتوقف عليه تأثيرُه أيضا، لكن لا ابتداءً بل بواسطةِ توقُّفِه على ذاتِه المتوقِّفةِ على جزئه. وعدمُ المانع ليس مما يتوقف عليه التأثيرُ حتى يُشارِك الشرطَ في ذلك، بل هو كاشفٌ عن شرطٍ وجودي، كزوال الغيم الكاشفِ عن ظهور الشمس الذي هو الشرطُ في تجفيف الثياب، وعَدُّه مِن جملة الشروط نوعٌ من التجوُّز. (كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1213)

(تنبيه) : بقي أن تعرف أنَّ المرادَ مِن كون الشرطِ النحويِّ سببًا معنويا أنه مستلزمٌ للجزاء يلزم من وجوده وجودُه، لا أنه سببٌ خارجيٌّ له مؤثِّرٌ فيه، وهذا لعلك قد التفتَّ إليه من كلام السعد في "التلويح" الذي نقله التهانوي، ويجيء مزيدُ بيانٍ له عند قول ابن تيمية في الأصل: (ليس يجب أنْ يكون هو المؤثِّر في الجزاءِ خارجًا، وإنما المعتبَرُ هو الملازمةُ والارتباطُ والتعليق).

خارجٌ عنها(23)، فإنَّ الطهارة يَلزم مِن عدمها عدمُ صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجودُ الصلاة(24).

(23) ولهذا اختار الفِهْرِي في تعريف الشرط أنه: ما يلزم من انتفائه انتفاءُ الشيء وليس بمُقَوِّم. (شرح المعالم في أصول الفقه: 1/ 491) فخرج بقيد (ليس بمقوم) الركنُ، لأنه مقوم، في "المنار" : ركن الشيء: ما يَقُوم به ذلك الشيء، قال المُناوي: مِن التقوُّم، إذ قِوامُ الشيءِ ركنُه، لا من القيام، وفي "المصباح" : أركان الشيء: أجزاءُ ماهيته. وقال القاري: أركان الشيء: أجزاؤه الداخلة في حقيقته المحقِّقَةُ لهويته. (شرح المنار للقاري: 409 - 410 ، والتوقيف للمُناوي: 181 ، وانظر: تشنيف المسامع: 2/ 761)

ثم في الأصل: [وبأنَّ الشرطَ خارجٌ عنه] ، والمثبَت هو المناسب، لأن الكلام في حقيقة العبادة أو العقد.

(24) وكذلك الركن، فإنه يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده الوجود، ولهذا فقد أُورِد على مَن عرَّف الشرطَ بأنه: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، كصاحب "جمع الجوامع" الركنُ، كتكبيرة الإحرام مثلًا، فإنه يلزم من عدمها عدمُ الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجودُ الصلاة، إذ قد توجد تكبيرةُ الإحرام دون بعض الأركان الأُخَرِ أو الشروط، فلا توجد الصلاةُ، ولا عدمُ الصلاة، إذ قد تتحقق بقيةُ المعتبرات فتوجد الصلاة، فهو غير مانع، قال البناني: وقد يجاب بأنه تعريفٌ بالأعم، وقد أجازه الأقدمون واختاره جمعٌ منهم السيد، وبأنَّ ما في قوله (ما يلزم من عدمه الخ) بمعنى خارجٌ عن الماهية، بقرينةِ اشتهارِ أنَّ الشرطَ خارجٌ لا داخل، قاله ابن قاسم. (البناني على المحلي: 2/ 20)

وتختلف الشروطُ في الأحكام باختلافها، كما يقولون في باب الجمعة: منها ما هو شرطٌ للوجوب بنفسه، ومنها ما هو شرطٌ للوجوب بغيره(25)، ومنها ما هو شرطٌ للإجزاء دون الصحة(26)، ومنها ما هو شرطٌ للصحة، وكلامُ الفقهاءِ في الشروط كثيرٌ جدا.

---

(25) انظر: كشاف القناع: 2/ 23 ، ومطالب أولي النهى: 1/ 758 - 759

(26) الصحة في اللغة: ضد المرض، والصحة أيضا: البراءةُ من العيوب، وصَحَّ الشيءُ فهو صحيح وصَحاحٌ بالفتح كما في "الصِّحاح" بالكسر.

قال السيوطي في "المزهر" : قال أبو زكريا الخطيب التِّبْريزي اللغوي: يقال: كتاب "الصِّحاح" بالكسر، وهو المشهور، وهو جمعُ "صحيح"، كظريفٍ وظِراف، ويقال: "الصَّحاح" بالفتح، وهو مفردٌ نعتٌ كصحيح، وقد جاء "فَعال" بفتح الفاء لغة في "فعيل"، كصحيح وصحاح، وشحيح وشحاح، وبريء وبراء اهـ .

والصحة في الشرع: إما من المعنى الأول على التشبيه، وإما من الثاني، وهو واضح، قاله اليوسي.

والإجزاء لغة: الكفاية، وهمزتُه أصلية، تقول: جزأت بالشيء واجتزأت به، أي: اكتفيت، وأجزأني الشيء كفاني، وأما اليائي فبمعنى المكافأة والقضاء، تقول: جزيته أجزيه، أي: كافأته، وهذا الشيء يجزي عني، أي: يقضي.

وأما في الاصطلاح، فالمشهورُ أنَّ الصحةَ عند المتكلمين: موافقةُ الفعلِ الشرعَ، وذلك لاستكمالِهِ الشرائطَ المحتاجَة فيه وانتفاءَ الموانع عنه، حتى يكون على الهيئة المطلوبة شرعا، وسواء كان عبادةً كالصلاة والصوم أو عَقْدًا كالبيع والإجارة.

فصحة العبادة أخذا مما ذُكِر إنما هي: موافقتُها للشرع، سواء سقط القضاء، بأنْ كانت على الهيئة المطلوبة شرعًا في ظن الفاعل وفي نفس الأمر، أو لم يسقط، بأن كان ذلك في ظنه لا في نفس الأمر.

وعند الفقهاء: صحة العبادة: إسقاط القضاء، أي: إغناؤها عنه، بمعنى أن لا يُخاطَب فاعلُها بالقضاء بعد ذلك أصلًا.

فما وافَق مِن العبادة الشرعَ ولم يُسقِطِ القضاءَ، كصلاةِ مَن ظنَّ أنه متطهر ثم تبين له حدثُه، يسمى صحيحا عند المتكلمين، إذ الشخصُ مأمورٌ بأن يُصَلِّيَ بطهارةٍ سواء كانت معلومةً أو مظنونة، دون الفقهاء، لعدم سقوط القضاء.

فأيُّ عبادةٍ وافقتِ الشرعَ في الظاهر ووافقته أيضا في نفس الأمر فهي صحيحةٌ على المذهبين، وأي عبادة وافقته في الظاهر دون الباطن، كالصلاة المذكورة، فهي صحيحة على الأول دون الثاني، فالثاني أخص مطلقا.

فإن قيل: إذا لم يتبين أنه مُحْدِث، فواضحٌ أنه لا قضاءَ عليه، وليس الكلامُ فيه، وإنْ تبين، وجب القضاءُ عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضا كما قاله في "المحصول" وصرح به الأبياري، فما وجهُ الخلاف؟

قيل: الخلافُ في إطلاق الاسم، وممن نَبَّه عليه القرافي.

وقال الزركشي: ليس كذلك، بل الخلافُ معنوي، والمتكلمون لا يُوجبون القضاءَ، ووصفُهم إياها بالصحة صريحٌ في ذلك، فإنَّ الصحة هي الغاية، ولا يُستنكَر هذا، فللشافعيِّ في القديم مثلُه، فيما إذا صَلَّى بنجسٍ لم يعلمه، ثم عَلِمَه، أنه لا يجب عليه القضاءُ، نظرًا لموافقة الأمرِ حالَ التلبُّس، وكذا مَن صلى إلى جهةٍ ثم تبين الخطأ، ففي القضاء قولان للشافعي، بل الخلافُ بينهم مُفَرَّعٌ على أصلٍ، وهو أنَّ القضاءَ هل يجب بالأمرِ الأول أو بمتجدِّد؟ فعلى الأول بنى الفقهاءُ قولَهم: إنها سقوطُ القضاء، وعلى الثاني بني المتكلمون قولَهم: إنها موافَقة الأمر، فلا يُوجبون القضاءَ ما لم يَرِدْ نصٌّ جديد، ويؤيد ذلك أنَّ المتكلمين يقولون: القضاءُ لا يجب بالأمر الأول بل بأمر جديد، والفقهاء يقولون بالأمر الأول، ولهذا فسروا الصحةَ بسقوط القضاء اهـ.

وما ذكره من التفرع قد صرح به الفهري حيث قال: والخلافُ مبنيٌّ على أنَّ القضاءَ بأمر جديد وهو مذهب المتكلمين أو بالأمر الأول وهو مذهب الفقهاء، فصلاةُ مَن تبين له أنه مُحْدِثٌ صحيحةٌ عند المتكلمين باطلة عند الفقهاء اهـ.

قال اليوسي فيما ذكره الزركشي: ورُدَّ بأنَّ دعواه على المتكلمين أنهم لا يُوجبون القضاءَ لا يُسَلَّم، ووصفُهم لها بالصحة لا يقتضي ذلك، إذ لا تلازُمَ بين الصحة وعدم القضاء، كيف وقد نُقِل عنهم التصريحُ بوجوب القضاء، فالحقُّ ما قال القرافي من الاتفاق على وجوب القضاء عند التذكر، فالخلافُ لفظي اهـ.

وقال السبكي: تسميةُ الفقهاءِ هذه الصلاةَ فاسدةً ليس لاعتبارهم سقوطَ القضاء في حد الصحة، كما ظنه الأصوليون، بل لأنَّ شرطَ الصلاةِ الطهارةُ في نفس الأمر، والصلاةُ بدون شرطها فاسدة، وغيرُ مأمورٍ بها، بل هو ظَنَّ أَنَّه متطهِّرٌ فترتَّبَ عليه الحكمُ بمقتضَى ظَنِّه، وأَمْرُه ظاهرًا بها كأمر المجتهِد المخطِئ بما ظَنَّه، وغايتُه أنه سقط عنه الإثم، وأما أنه أتى بالمأمور به فلا. وقولُهم: إنَّ المأمورَ به صلاةٌ على مقتضَى ظنِّه ممنوعٌ، بل صلاةٌ على شروطها في نفس الأمر، ويَسقط عنه الإثمُ بظنه وجودَها. وقد رأينا الفقهاءَ قيدوا فقالوا: كلُّ مَن صحت صلاتُه صِحَّةً مُغْنِيَةً عن القضاء، جاز الاقتداءُ به، وهذا التقييدُ يقتضي انقسامَ الصحة إلى ما يُغني عن القضاء وما لا يُغني. وقالوا فيمن لم يجد ماءً ولا ترابًا: إنه يصلي على حسب حاله، ويقضي. وحكى إمامُ الحرمين في هذه الصلاة هل تُوصَف بالصحة أو الفساد؟ وجهين، وهو غريب، والمشهورُ وصفُها بالصحة، وكيف نأمره بالإقدام على صلاةٍ يُحْكم بفسادها! هذا لا عهدَ به، وليس بمثابة الإمساكِ تشبُّهًا بالصائمين. والفرقُ بين هذه الصلاة وصلاةِ مَن ظَنَّ الطهارةَ: أنَّ هذا عالِمٌ بحاله، والظانُّ جاهل، فالعالم أتى بجميع ما كُلِّف به الآن، وبقي شرطٌ سقط عنه لعجزه، ووجب استدراكُه بعد ذلك بالقضاء، والظانُّ لم يأتِ بما هو الآنَ فرضُه، فالصوابُ أن يكون حَدُّ الصحةِ عند الفريقين: موافقة الأمر، غيرَ أنَّ الفقهاءَ يقولون: ظانُّ الطهارةِ مأمورٌ بها، مرفوعٌ عنه الإثمُ بتركها، والمتكلمون يقولون: ليس مأمورًا بها، فلذلك تكون

صلاتُه صحيحةً عند المتكلمين لا الفقهاء. ومَن أَمَرْناه بصلاةٍ بلا طهارة ولا تيمم حيث يجب القضاءُ= صحيحةٌ على المذهبين وإنْ وَجَب القضاء، فليس كلُّ صحيحٍ يَسقُط قضاؤه اهـ.

ولهذا جاء في حاشية الكمال على شرح جمع الجوامع للمحلي: إنما لم يَعْزُ الشارحُ هذا القولَ (وهو أنَّ صحة العبادة: إسقاطُ القضاء) إلى الفقهاءِ كما في "المحصول" و"الإحكام" وغيرِهما، لتصريحِ أصحابنا الفقهاءِ بخلافه، فإنهم قالوا في صلاةِ الجماعة في الكلام على شروط الاقتداء: فإنْ كانت صلاتُه صحيحةً، فإما أن تكون مُغْنِيَةً عن القضاء أو لا، فجعلوا من الصحيحة ما لا يغني عن القضاء، وأيضا فإنهم حَكَوا وجهين في وصف صلاةِ فاقد الطَّهُورَين بالصحة، أصحُّهما نعم، مع أنه يجب القضاءُ على الجديد اهـ.

وقال اليوسي فيما قرره السبكي: واعتُرِض عليه بأنه لو كان شرطُها عند الفقهاء الطهارةَ في نفس الأمر، لكان إذا تَرَدَّدَ فيها وصَلَّى، ثم تبين أنه على طهارةٍ، تَصِحُّ صلاتُه، وهو باطل.

قلت: وإنما يلزمه إنِ ادعى أنَّ ذلك شرطٌ تام، ولا يلزم.

وقال غيرُه: الصوابُ أن يكون حدُّ الصحةِ عند الفريقين: موافقة الشرع، غيرَ أنَّ الفقهاءَ يعتبرون للوصف بالصحةِ الموافقةَ في نفس الأمر وفي ظَنِّ المكلَّف، والمتكلمون يكتفون للوصف بالصحة بالموافقة في ظن المكلف، مع اتفاق الفريقين على وجوب القضاء عند تبَيُّن وقوعِها مخالِفةً للشرع في نفس الأمر. انتهى.

قلت: وهو واضح، ولكنه جارٍ على صحة الخلاف في التسمية، وأما على إنكاره فلا اهـ كلام اليوسي.

وأما **إجزاءُ** العبادة فقالوا: هو كفايتُها في سقوط التعبُّدِ بها عن فاعلها، وإنْ لم يَسقُطِ القضاء، وقيل: إجزاؤها هو إسقاطُ القضاءِ عنه، بأنْ لا يُؤمَرَ به بعد ذلك، وهو قولُ الفقهاء. فعلى الأول: الإجزاءُ لازمٌ للصحة أبدا، وعلى الثاني: الإجزاء مترتِّب على الصحة ومسبَّبٌ عنها لا دائما، إذ قد توجَد ولا يوجد الإجزاء، كالصلاة المذكورة سابقا. هذا كلُّه إذا اعتُبرت الصحةُ بمعناها الأول،

وأما إذا اعتبرت بالمعنى الثاني، وهو أنها إسقاطُ القضاء، فالإجزاءُ إنْ فُسِّر بالكفاية فهو لازمٌ للصحة، ضرورةَ أنه كلما أسقطتِ القضاءَ كانت كافيةً في سقوط التعبُّد، وإنْ فسر بإسقاط القضاء فهو مرادفٌ للصحة.

ثم ما ذُكر أوَّلًا مِن أنَّ الإجزاءَ هو كفايتُها في سقوط التعبد - أي: الطلب – وإنْ لم يَسقُط القضاء، فيه تأمُّل، فإنه إذا نُظِر فيهما للظن، سقط الطلبُ والقضاء، وإن نُظِر للواقع فلا سقوطَ لواحدٍ منهما في نفس الأمر، إلا أنْ يقال: إنَّ الطلبَ لا يُنظر فيه لما في الواقع، وإنما يكون باعتبار الظن، لأنَّ المكلَّف إنما يُطالَب بما في وسعه مثل سقوط الطلب، وأمره بالقضاء بعد ذلك لتبَيُّنِ عدم ما ظنه بأمرٍ آخَرَ غير الأمر الأول، فالساقط هو الطلب الأول لا مطلقا، وإلا نافَى وجوبَ القضاء.

قال القرافي في "شرح التنقيح" : الإجزاء شديدُ الالتباس بالصحة، فإنَّ الصلاةَ الصحيحة مجزئة، وقولُنا في الإجزاء: الكافي في الخروج عن العهدة، هو معنى قولنا في الصحة: هو موافقة الأمر، وقولنا هنا: ما أسقط القضاءَ هو قول الفقهاء في الصحة، لكن العقود توصف بالصحة ولا توصف بالإجزاء، وكذا النوافل، فالصحة أعم من الإجزاء.

ثم في "شرح المحصول" أبدى أعميةَ الصحة بصورةٍ أخرى حيث قال: أما كونُ الصحةِ أعمَّ، فلأنَّ المتيمم في الحَضَر يُصلي ويُعيد إذا وَجَد الماءَ عند الشافعية، وهو قولٌ عندنا في المذهب، وكذلك العادِم للماء والترابِ على أحد الأقوال، والأولى صحيحة، وإعادةُ الثانية ليس لعدم الكمال بل لعدم الإجزاء، لأنها واجبة، ومعنى عدم الإجزاء: أنَّ الذمة لم تبرأ بها، فالصحةُ أعم لوجودها بدونه. نقله حُلولو في شرح جمع الجوامع.

ثم ما ذكره القرافي من كون النوافل توصف بالصحة دون الإجزاء محلُّ خلاف، فإنهم بعد اتفاقهم على اختصاص الإجزاء بالعبادة اختلفوا في أنه هل يَعُمُّ كلَّ مطلوبٍ؟ فيدخل الواجبُ والمندوب، أو يختص بالواجب؟ فلا توصف المندوبات بالإجزاء، قال في "منع الموانع" : والأول المختار، ونصر الشيخ الأصبهاني في "شرح المحصول" الثاني اهـ.

قال اليوسي: وهذا إنما هو اختلافٌ في الإطلاق والتسمية، والمرجع فيه العرفُ الشرعي، ومثار الاختلافِ الإطلاقاتُ الشرعية بحسب ما تُحمل عليه اهـ . (انظر: المحلي على جمع الجوامع مع العطار: 1/ 138 – 141 و144 – 146 ، والبدور اللوامع: 1/ 290 – 295 و304 – 305 ، والضياء اللامع: 1/ 146 و151 – 153 ، وتشنيف المسامع: 1/ 179 – 181 ، والغيث الهامع: 46 ، ومنع الموانع: 322 – 323 ، والإبهاج: 2/ 182 – 186، ونهاية السول: 1/ 61)

(تنبيه) : قال الشيخ حسن العطار: ظاهرُ عبارةِ "جمع الجوامع" يقتضي أنَّ الشرعَ وردَ بكون الشيءِ صحيحًا وفاسدا، واعتَرَضَه الناصرُ بأنَّ المأخوذَ من كلام ابن الحاجب والعضد أنَّ الصحةَ من الأحكام العقلية بعرض العبادة مثلًا على الأوامر، فكونُ الفعلِ موافقا للأمر أو مخالفا لا يحتاج إلى توقيفٍ من الشارع، بل يُعرف بمجرد العقل، ككونه مؤديا للصلاة أو تاركا لها، فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا، وتَمَحَّل (سم) بأجوبةٍ أحسنُها: أنَّ الخطابَ إذا ورد باعتبار الشروط وغيرها مما يتوقف عليه الحكمُ الشرعي، كأنه ورد بأنَّ ما استجمع هذه الأمورَ موافقٌ، وما لا مخالِفٌ. وفيه أنَّ هذا مأخوذٌ بطريق اللزوم، فيكون مِن استنباط العقل، فالحقُّ أنَّ الصحةَ والفسادَ من الأحكام العقلية، لم يَرِدْ بها الخطابُ، وعلى هذا فالأحكامُ الوضعيةُ ثلاثةٌ. وأما بقيةُ كلامِ (سم)، فمما لا ينبغي أنْ يُسَطَّر. (العطار على المحلي: 1/ 138 – 139) و(سم) رمز لابن قاسم العبادي صاحب "الآيات البينات".

(فائدة) : قال حُلولو: قال القرافي: إنما لم يَتعرض الأصوليون لذكر **"القبول"** وإنْ كان من أوصاف العبادة، لأنه أمرٌ مغيَّبٌ عنا لا تدخله أحكامُنا، فإنهم إنما يذكرون ما تدخله أحكامُنا بضوابطَ عندنا معلومةٍ أو مظنونة، وهذا بناءً على أنه ليس مرادفا للصحة بل أخصُّ منها، وعليه الجمهورُ. (الضياء اللامع: 1/ 155 ، وانظر: الفروق للقرافي: 2/ 51 – 53 ، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد مع حاشية الصنعاني "العدة" عليه: 1/ 84 – 90 ، وفتح الباري لابن حجر: 1/ 234 – 235)

لكن الفرق بين السبب والشرط وعدمِ المانع إنما يَتِمُّ على قولِ مَن يُجَوِّزُ تخصيصَ العلة منهم(27)،

(27) لأنَّ جَعْلَه السببَ مقابلا للشرط وعدمِ المانع لا مشتمِلًا عليهما= دليلُ إرادتِه بالسبب السببَ غيرَ الكافي والعلةَ الناقصة، وهي التي يتوقف تأثيرُها في معلولها على تحقُّق الشروط وانتفاء الموانع، ولذلك جاز أنْ تُوجَد العلةُ عندئذ ويتخلَّفَ معلولُها لانتفاء شرطٍ أو وجود مانع، وهذا معنى تخصيصِ العلة، قال الغزالي: تخلُّفُ الحكمِ عن العلة مع وجودِها هو الملقَّبُ **بالنقض أو تخصيص العلة**. وقال القرافي: تخصيصُ العلة: عبارةٌ عن وجودها في صورةٍ فأكثرَ بدون حكمها، وهو المسمى بالنقض على العلة. وقال الزركشي: تسميتُه نقضًا صحيحٌ عند مَن رآه قادحا، وأما مَن لم يره قادحا فلا يُسميه نقضا بل يقول بتخصيص العلة. وقال الطوفي: لا معنى لتخصيص العلة إلا وجودُ حكمِها في بعض صور وجودِها دون بعض، وهو **عدمُ الاطراد**. وأوجزَ ابنُ تيمية فقال: تخصيصُ العلة هو ثبوتُ الوصفِ بدون الحكم. (شفاء الغليل: 458 ، ونفائس الأصول: 5/ 1938 ، والبحر المحيط: 7/ 330 ، وشرح مختصر الروضة: 1/ 434 ، ومجموع الفتاوى: 20/ 168)

قال الأبياري: واعلم أنَّ الناسَ اختلفوا: هل مِن فَرْقٍ بين السبب والشرط؟ فذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا فرقَ بينهما، وأنَّ الحكمَ يتوقف على الجميع، وقال الأكثرون: يُفرَّق بينهما، وعلى ذلك ينبني إثباتُ الرُّخَص في الشريعة ونفيُها، وإثباتُ الموانع، وغيرُه، والأستاذ يُنكر ذلك كلَّه، ويقول: جميعُ ما يتوقف الحكمُ عليه يكون جزءًا من السبب، ولذلك منع مانعون من تخصيص العلة على كل حال. (التحقيق والبيان: 1/ 736 - 737)

وهم الذين يريدون بالعلةِ التامةَ التي لا يتخلف عنها معلولُها، وقد صرح الغزالي في "المستصفى" بأنَّ اللائقَ بمن غَلَب عليه طَبْعُ الكلامِ أنْ يُريدَ بالعلةِ الموجِبَ للحكم، أي: الذي لا يتخلف عنه الحكم، وهو العلةُ التامة، قال: ولهذا أنكر الأستاذ أبو إسحاق تخصيصَ العلة وإنْ كانت

وأما مَن لا يُسمِّي علةً إلا ما استلزَم الحكمَ، ولَزِمَ من وجودِها وجودُه على كلِّ حال، فهؤلاء يجعلون الشرطَ وعدمَ المانع مِن جملة أجزاء العلة(28).

منصوصةً، وقال: يَصِير التخصيصُ قيدًا مضمومًا إلى العلة، ويكون المجموعُ هو العلة، وانتفاءُ الحكم عند انتفاء المجموع وفاءٌ بالعلة وليس بنقضٍ لها. (المستصفى: 336)

(28) فلا يكون السببُ عندئذ مقابِلًا للشرط والمانع بل مشتمِلًا عليهما، إذ المرادُ به عندئذ السببُ الكافي والعلةُ التامة، قال ابن السبكي: وهي المركَّبة من المقتضي، والشرطِ، وانتفاءِ المانع. (الإبهاج: 4/ 1427) وهي لا يتخلف عنها معلولُها البتة، فلا تقبل التخصيصَ، قال ابن تيمية: العلةُ إنْ كانت تامةً وَجَب طردُها، وإنْ لم تكن تامةً جاز تخلُّفُ الحكمِ عنها لفوات شرطٍ أو وجود مانع، ويسمى ذلك تخصيصًا ونَقْضًا. (الرد على المنطقيين: 12)

وبهذا تعلم أنَّ القولَ بتخصيصِ العلة والقولَ بمنع ذلك ليسَا مُتوارِدَين على معنًى واحدٍ للعلة، ومِن هنا قرر ابنُ تيمية أنَّ **النزاعَ في جواز تخصيص العلة: نزاعٌ تنوُّعي، ونزاعٌ في العبارة، وليس بنزاعِ تناقُضٍ**، قال: وأصلُ ذلك أنَّ مسمى العلة: قد يُعنى به **العلةُ الموجبة**، وهي: **التامةُ** التي يمتنع تخلُّفُ الحكمِ عنها، فهذه لا يُتصوَّر تخصيصُها، ومتى انتقضتْ فسدتْ، ويدخل فيها ما يسمى جزءَ العلة وشرطَ الحكم وعدمَ المانع، فسائرُ ما يتوقف الحكمُ عليه يدخل فيها. وقد يُعنى بالعلة: ما كان مقتضيًا للحكم، يعني: أنَّ فيه معنًى يقتضي الحكمَ ويَطْلُبه وإن لم يكن موجِبًا، فيمتنع تخلُّفُ الحكمِ عنه، فهذه قد يَقِفُ حكمُها على ثبوتِ شروطٍ وانتفاءِ موانع، فإذا تخصصت، فكان تخلُّفُ الحكم عنها لِفقدان شرطٍ أو وجود مانع، لم يَقْدَحْ فيها، وعلى هذا فيَنْجَبِرُ النقضُ بالفَرْق، وإنْ كان التخلُّف عنها لا لفواتِ شرطٍ ولا وجود مانع، كان ذلك دليلا على أنها ليست بعلة، إذ هي بهذا التقديرِ علةٌ تامة إذا قُدِّرَ أنها جميعَها بشروطها وعدمِ موانعها موجودةٌ حكما، **والعلة التامة يمتنع تخلُّفُ الحكمِ عنها**، فتخلُّفُه يدل على أنها ليست علةً تامة. (مجموع الفتاوى: 20/ 167)

2 – وإلى ما يُعرف كونُه شرطًا بالعقل، وإنْ دل عليه دلائلُ أخرى، كقولهم: الحياةُ شرطٌ في العلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، والعلمُ شرطٌ في الإرادة، ونحو ذلك.

وكذلك جميعُ صفاتِ الأجسام وطباعِها، لها شروطٌ تُعرَف بالعقل أو بالتجارِب أو بغير ذلك.

وقد تسمى هذه شروطًا عقلية، والأُوَلُ شروطًا شرعية.

3 – وقد يكون من هذه الشروط ما يُعرف اشتراطُه بالعُرْف.

4 – ومنه ما يُعلم باللغة، كما يُعرف أنَّ شرطَ المفعولِ وجودُ فاعلٍ(29)، وإنْ لم يكن شرطُ الفاعلِ وجودَ مفعولٍ(30)، فيلزم من وجود المفعول المنصوبِ وجودُ فاعل، ولا ينعكس، بل يلزم من وجود اسمٍ منصوبٍ أو مخفوضٍ وجودُ مرفوع، ولا يلزم من وجود

وقال في موضع آخر: التحقيقُ في هذا الباب: أنَّ العلةَ تقال على العلةِ التامة، وهي المستلزمةُ لمعلولها، فهذه متى انتقضَتْ بطلتْ بالاتفاق، وتقال على العلة المقتضية، وتسمى المؤثِّرة، فهذه إذا انتقضتْ لفرقٍ مؤثِّرٍ يُفَرَّق فيه بين صورةِ النقض وغيرِها من الصور، لم تَفْسُد، ثم إذا كانت صورةُ الفرع التي هي صورةُ النزاع في معنى صورةِ النقض أُلحقت بها، وإن كانت في معنى صورة الأصل ألحقت بها. فمن قال: إنَّ العلةَ لا يجوز تخصيصُها مطلقا، لا لفواتِ شرطٍ ولا لوجود مانع، فهذا مُخطِئ قطعا، وقولُه مخالفٌ لإجماع السلف كلِّهم الأئمةِ الأربعة وغيرِهم، فإنهم كلَّهم يقولون بتخصيص العلة لمعنًى يُوجِب الفرق، وكلامُهم في ذلك أكثرُ مِن أنْ يُحْصَر، وهذا معنى قولِ مَن قال: تخصيصُها مذهبُ الأئمة الأربعة. (جامع المسائل: 2/ 185 – 186 ، وانظر: سلاسل الذهب للزركشي: 392 – 393)

(29) انظر كيف عَدَل – رحمه الله – عن تمثيلِ كثيرينَ للشرط اللغوي بمدخولِ "إنْ" وأخواتِها، لأنَّ ذلك ليس من الشرطِ مَوردِ القسمة، بل من السبب المستلزِمِ وجودُه للوجود.

(30) إذ قد يكون عاملُ الفاعلِ فعلًا لازما غيرَ متعدٍّ، فيكتفي بمرفوعه، ويلزمه ولا يتعداه.

المرفوع لا منصوبٌ ولا مخفوض، إذِ الاسمُ المرفوع - مُظْهَرا أو مضمرا - لا بد منه في كلِّ كلامٍ عربي(31)، سواء كانت الجملةُ اسميةً أو فعلية(32).

فقد تبين أنَّ لفظَ «الشرط» في هذا الاصطلاحِ يدل عدمُه على عدم المشروط ما لم يَخْلُفْه شرطٌ آخَرُ(33)،

---

(31) لأنه ركنُ الكلام، ولهذا يقال له "العمدة"، وهو: ما لا يُستغنى عنه بحالٍ من الأحوال ولا تتم الجملةُ بدونه، ويقابله "الفضلة"، وهي: ما يُذكر لتتميم معنى الجملة وليس أحدَ رُكنَيْها، أي: ليس مسنَدًا ولا مسندًا إليه. (جامع الدروس العربية: 28 و30)

(32) ومن الشرط ما يُعلم كونُه كذلك بـ**"العادة"**، كالغذاء للحيوان، قال الطوفي: والغالبُ فيه أنه يلزم من انتفاء الغذاء انتفاءُ الحياة ومن وجوده وجودُها، إذ لا يَتغذى إلا حيٌّ، فعلى هذا **الشرطُ العاديُّ** كاللغويِّ في أنه مطردٌ منعكس، ويكونان من قبيل الأسباب، لا من قبيل الشروط. (شرح مختصر الروضة: 1/ 432) وقال الزركشي: الشرط العادي واللغوي من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط، صرح بذلك ابن القشيري. (البحر المحيط: 2/ 11)

لكن قد صرح القرافي بخلافه، حيث قال: الشروط اللغوية أسبابٌ يلزم من وجودها الوجودُ ومن عدمها العدم، فإنَّ قوله: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق" يلزم من دخولها الدارَ الطلاقُ، ومن عدم دخولها عدمُ الطلاق، وهذا هو حقيقةُ السبب كما تقدم بيانُه، بخلاف الشروطِ العقلية كالحياة مع العلم، والشرعيةِ كالطهارة مع الصلاة، و**العاديةِ** كنَصْبِ السُّلَّم مع صعود السطح، لا يلزم من وجودها شيءٌ، ويلزم من عدمها العدم، فالحيُّ قد يَعلم وقد لا يعلم، والمتطهر قد تَصح صلاتُه وقد لا تصح، وإذا نَصَب السلم فقد يَصعد للسطح وقد لا يصعد، نعم يلزم من عدم هذه الشروطِ عدمُ هذه المشروطات. (الفروق: 1/ 81 – 82 ، وانظر أيضا: 1/ 62 منه)

(33) فيه أنَّ الشرطَ عندهم: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم لذاتِه، وقد قال المصنِّف نفسُه في الأصل: علامةُ الشرط: أنه يلزم مِن عدمه عدمُ المشروط اهـ ، فإذا

قدَّرْنا وجودَ المشروط مع عدم الشرط، لم يلزم مِن عدمه العدمُ، فلم يكن شرطًا، ففَرْضُه شرطًا مع هذا يكون تناقُضًا.

قال السعد: شرطُ الشيءِ: ما يتوقف عليه تحقُّقُه، ولا يكون داخلًا في ذلك الشيء ولا مؤثِّرًا فيه، **فبالضرورة ينتفي بانتفائه**. (التلويح على التوضيح: 1/ 279)

ولهذا قال الشاطبي: وإذا امتنع الشرطُ امتنع المشروطُ **باتفاق العقلاء**. (الموافقات: 4/ 86)

ومن هنا فإنَّ الأبياريَّ لما فَهِمَ من كلام الجويني في "البرهان" أنه لا يرى دلالةَ انتفاءِ هذا الشرطِ على انتفاء مشروطِه صريحةً، قال في شرحه: وأما توقُّفُه عن القطع بالنفي عند الانتفاء، مِن جهة أنه قد يَصِح تعليقُ المشروطِ بأفرادِ شرائطه، وإذا صح ذلك، فلا يَمتنِع أنْ ينتفيَ شرطُه ويبقى المشروطُ متعلِّقا بشرطٍ آخَرَ، فهذا أيضا غيرُ صحيح، **بل نقطع نحن بانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط**، وأما تعليقُ المشروطِ بآحاد شرائطه على البدل، فلا نُسَلِّم أنه يَفوتُ شرطٌ ويوجَدُ آخَرُ، بل الشرطُ أحدُهما لا بعينه، فأيُّ واحدٍ وُجِد، لم يَنتفِ الشرطُ أصلًا، وهذا كما قال في خِصال كفارةِ اليمين: إنَّ الواجبَ واحدٌ لا بعينه، وكذلك ههنا، الشرطُ واحدٌ لا بعينه، **فلم يَثْبُتْ قطُّ المشروطُ مع فِقدان شرطه، ولو ثبت مع فقدان شرطه، لم يكن شرطًا فيه**، فلا وجهَ لعدم القطع بانتفاء المشروط عند عدم الشرط. (التحقيق والبيان: 3/ 235 – 236 ، على أنَّ ما توقف فيه الجوينيُّ هو النحويُّ لا العرفي، فلا تغفل.)

والمصنِّفُ نفسُه في غير هذا الموضعِ قد مَثَّل للشرطيةِ المنفصلة مانعةِ الخُلُوِّ فقط بما كان الترديدُ فيها بين عدم المشروط ووجودِ الشرط، وذلك لامتناع الخلوِّ منهما جميعًا بأنْ يرتفعَا معًا، فيوجدَ المشروطُ وينعدمَ الشرط، وهو ممتنع، ولذلك كانت مانعةَ خلو، وهذا كلامُه في كتاب "الرد على المنطقيين" أين قال: والتقسيمُ قد يكون مانعًا من الخلو دون الجمع، كعدم المشروط ووجود الشرط، والمرادُ بالشرط هنا: ما يلزم من عدمه عدمُ الحكم، سواء عُرِف ذلك بالشرع أو بالعقل، مثل كون الطهارة شرطًا في الصلاة، والحياة شرطا في العلم – ليس المرادُ ما يسميه النحاةُ شرطًا كالجملة

الشرطية المعلَّقة بـ"إنْ" وأخواتِها، فإنَّ هذا في المعنى سببٌ لوجود الجزاء، **ولفظُ "الشرط" يقال على هذا وهذا بالاشتراك**، ومَن جعل لفظَ "الشرط" ينقسم إلى الثلاثةِ فقد غَلِط -، فإنه قد يجتمع عدمُ المشروطِ ووجودُ الشرط، إذْ وجودُ الشرط لا يستلزم وجودَ المشروط، ولكن لا يرتفعان جميعًا، فلا يرتفعُ وجودُ الشرط وعدمُ المشروط، **لأنه حينئذ يُعدَم الشرطُ ويُوجَد المشروط، وهذا لا يكون**، كما إذا قيل: هذا غَرِقَ بغير ماء، أو صحت صلاتُه بغير وضوء، أو وجب رَجْمُه بغير زناء، فيقال: هذا إما أن يكون في ماءٍ وإما أن لا يغرق، وإما أن يكون متطهرا وإما أن لا تصح صلاتُه، وإما أن يكون زانيا وإما أن لا يجوزَ رجمُه. (الرد على المنطقيين: 295 ، وانظر: تنبيه الرجل العاقل: 2/ 422 – 423)

ولا يقال: إنَّ قيدَ (لذاته) في تعريف الشرط معتبَرٌ في الجملة الأولى أيضا، وهي (ما يلزم من عدمه العدم)، وعليه فإنَّ الشرط إنما يلزم من عدمه العدمُ بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى غيره فقد يوجد المشروطُ مع عدم الشرط= لأنَّ اعتبارَه في الجملة الأولى محلُّ تردُّدٍ أصلًا، فقضيةُ كلامِ المحلي أنه مختصٌّ بالجملة الثانية، وهي (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم) – وذلك احترازا من مقارنة الشرط للسبب، فيلزم الوجودُ، كوجود الحول الذي هو شرطٌ لوجوب الزكاة مع النصاب الذي هو سببٌ للوجوب، ومِن مقارنته للمانع كالدَّينِ على القول بأنه مانعٌ مِن وجوب الزكاة، فيلزم العدمُ، فلزومُ الوجود والعدمِ في ذلك لوجود السبب والمانع لا لذاتِ الشرط - ولا يرجع لما قبلها، ثم مَن اعتبره فيها قال: إنما ذلك لإخراج المانعِ إذا قارنَه عدمُ الشرط، فإنه يلزم حينئذ مِن عدمه العدمُ، لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذي قارنه. (العطار على المحلي: 2/ 56) أي: وليس ذلك لاحتمال وجود المشروط مع عدمه لا بالنظر إلى ذاته.

والحاصلُ أنَّ الشرطَ يلزم من عدمه العدمُ مطلقًا، لا يُتصور مع عدمِه وجودُ المشروط، وإلا لما كان شرطًا.

قال القرافي: الشرطُ عدمُه يُوجِب العدمَ في جميع الأحوال التي هو فيها شرطٌ. (الفروق: 1/ 110) ولذلك فإنه في "شرح التنقيح" لما تعرض لتعريف السبب والشرط، تكلم في قيد (لذاته)

وما يُحترز به في السبب من جهة الوجود والعدم، وأما الشرط فلم يتعرض فيه إلا لجهة الوجود، كالذي نقلناه عن المحلي. (انظر: شرح التنقيح: 81 – 82)

فالفرقُ إذًا بين السبب والشرط، أن الأول يلزم من عدمه العدمُ لذاته، بمعنى أنه قد لا يلزم من عدمه العدمُ بالنظر إلى غير ذاته كما تقدم في التعليق، وأما الشرط فإنه يلزم من عدمه العدمُ مطلقا.

ولهذا فإنَّ الفخر الرازي لما كان مستنَدُه في حجية مفهوم الشرط أنَّ الشرطَ: ما يَقِف عليه الحكم، فيلزم مِن عدمه العدمُ (وإن كان هو يقرره معنًى لغويا والحقُّ أنه عرفي)، لما نُوقِش باحتمال أنْ يكون للشرطِ بدلٌ، فلا يلزم من عدم الشرط عدمُ الحكم، أجاب بأنَّ ذلك مُنافٍ لمعنى الشرطية، وهذا كلامُه في "المحصول" حيث قال حكايةً عن المعترِض: سَلَّمْنا أنَّ شرطَ الشيءِ ما يقف عليه الحكم، لكنْ مطلقًا أو بشرطِ أنْ لا يُوجَد ما يقوم مقامَه، الأول ممنوع والثاني مسلَّم، وعلى هذا التقديرِ لا يلزم من عدم هذا الشرطِ عدمُ الحكم إلا إذا عُرِف أنه لم يُوجَدْ شيءٌ ما يقوم مقامَ هذا الشرط. فقال الرازي مجيبا: قولُه (شرطُ الشيء ما ينتفي الحكم عند انتفائه مطلقا أو إذا لم يوجد ما يقوم مقامه) **قلنا: مطلقا،** لأنه إذا ثبت كونُ شيءٍ شرطًا، وثبت أنَّ لفظَ الشرط معناه في اللغة: ما ينتفي الحكمُ عند انتفائه، وثبت أنَّ ذلك الشيءَ يجب انتفاءُ الحكم عند انتفائه، فلو أثبتنا شيئًا آخَرَ يقوم مقامَه، لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطًا، بل يكون الشرطُ إما هو أو ذلك الآخَرَ لا على التعيين، وذلك ينافي قيامَ الدلالة على كونه بعينه شرطا. (المحصول: 2/ 123 – 125 ، وانظر: نهاية السول: 1/ 369 ، والإبهاج: 3/ 970 – 971)

وبعد تقييدي لِمَا قرأتَ وقفتُ على التصريح بذلك للسنوسي في "شرح المقدمات" حيث يقول – وقد ذكر تعريفَ الشرطِ المشهور- : وقولُنا (لذاته) راجعٌ للجملة الأخيرة، وهي قولُنا (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم)، لأنَّ وجودَ الشرط هو الذي قد يَتفق فيه أنْ يَصْحَبَهُ وجودُ مانع، فيلزم عدمُ المشروط حينئذ، لكن لا بالنظر إلى ذات الشرط، بل للنظر إلى ذات المانع، وقد يصحب وجودَه وجودُ السبب ونفيُ المانع، فيلزم حينئذ من وجوده وجودُ المشروط، كما لو صَحِب تمامَ الحول وجودُ

السبب وهو مِلْكُ النصاب ملكًا كاملا ونفيُ المانع الذي هو الدَّين، فيلزم حينئذ وجوبُ الزكاة، لكن لم تجبْ بالنظر إلى ذاتِ الشرط الذي هو تمامُ الحول، وإنما وجبت بسببِ ما قارنه من وجود سببِ الزكاة ونفيِ مانعها، ولو صَحِبَ تمامَ الحول وجودُ المانع الذي هو الدينُ مثلًا، لزم معه عدمُ الزكاة، لكن ليس بالنظر إليه لزم عدمُها، بل بالنظر إلى المانع الذي هو الدين، **وأما الجملةُ الأولى**، وهي قولُنا (ما يلزم من عدمه العدم) **فمعناها لازمٌ للشرط على كل حال**، فلو قيدناه بذاتِ الشرط لَأَوْهَمَ أنه قد لا يلزم من عدم الشرط عدمُ المشروط، لمصاحبة عدمه أمرًا يقتضي ذلك، وذلك باطلٌ، وبالله تعالى التوفيق. (شرح المقدمات: 64 – 65 ، وقد نقله ميارة في الدر الثمين: 114)

ثم في كلام ابن تيمية في الأصل ما يُشعر بأنَّ الشرطَ يلزم من عدمه العدمُ مطلقا، فإنه قال: (ومنهم مَن يحتج في كونِ مفهوم الشرطِ حجةً بكون النحويين قد سَمَّوا هذه الأدواتِ: «أدواتِ الشرط»، والشرطُ ما ينتفي المشروط بانتفائه، فيلزم مِن ذلك عدمُ الجزاء عند عدم الشرط. وهذا غَلَطٌ، فإنَّ لفظَ الشرط في المقدمة الأولى معناه مغايِرٌ لمعنى لفظ الشرط في المقدمة الثانية، وإنما اشتركَا في اللفظ، **فالشرطُ الذي يجب انتفاءُ المشروطِ بانتفائه هو الشرطُ المعنوي**، وأما الذي يُسميه النحويون شرطا في باب «إنَّ» و«لو» ونحوهما، فهو سببٌ مستلزِم) اهـ.

فهذا صريحٌ في أنَّ الشرطَ المعنوي – وهو ما نحن فيه – يجب انتفاءُ المشروطِ بانتفائه، بخلاف الشرط النحوي الذي هو في المعنى سببٌ، فإنه لا يجب انتفاءُ جزائه لانتفائه، لاحتمال أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخر.

وهذا ما تَحَرَّرَ في "مسلَّم الثبوت" للبَهاري، فقد جاء فيه مع شرحه لعبد العلي الهندي: (فإنْ قلتَ: ما وجهُ قولِهم: الشرطُ لا يتعدد) بدلًا، بأن يكونَ لمشروطٍ واحدٍ شروطٌ متعددة، يُوجَد هذا المشروطُ تارةً مع هذا الشرط وتارةً مع آخر، (والسببُ يتعدد) على هذا النمط، فإنَّ المِلْكَ يَحْدُث بأسبابٍ شَتَّى. ولم يُرِدْ أنَّ الشرطَ لا يتعدد أصلًا، حتى يرد عليه أنَّ تعدُّدَ الشرط بديهي ولم يقل أحدٌ: إنَّ الشرط لا يتعدد. (قلت: **المعتبرُ في مفهوم الشرط اصطلاحًا عدمُ الوجود بدونه**)، فلا يُمكن

ولا يدل ثبوتُه من حيث هو شرطٌ على ثبوت المشروط(34).

وأما «الشرط» في الاصطلاح الذي يُتكلم به في باب أدوات الشرط اللفظيةِ – سواء كان المتكلِّم نحويا أو فقيها وما يتبعه مِن متكلمٍ وأصوليٍّ ونحوِ ذلك(35) – فإنَّ وجودَ الشرطِ يقتضي وجودَ المشروط الذي هو الجزاءُ والجواب، وعدمُ الشرطِ هل يدل على عدم المشروط؟(36)

التعدُّدُ المذكور، وإلا وُجِد المشروطُ بدون كلٍّ، (فعند التعدُّد) بحسب الظاهر (الشرطُ القدرُ المشترك) بين الشروطِ المتعددة، (و) المعتبَر (في مفهوم السبب استتباعُ الوجود، وكلُّ واحدٍ معيَّن من الأسباب) المتعددةِ بدلًا (كذلك)، أي: مُستتبِعٌ لوجود المعلول، كالجناية على الصوم والظهار مُفضيان إلى وجوب الكفارة. (فواتح الرحموت: 1/ 352)

ولخصه الشيخ محمد الجِيزاوي في تقريره على حواشي الشرح العضدي فقال: عند تعدُّدِ الشرط تعدُّدًا بدليًا، الشرطُ في الحقيقةِ القدرُ المشترَك بين الجميع، بخلاف السبب [عند] التعدُّد، فيُحكم بأنَّ كلَّ واحدٍ سببٌ، **لأنَّ المعتبَرَ في الشرط أنْ لا يتحقق المشروطُ بدونه،** والمعتبر في السبب استتباعُ وجودِه لوجود المسبَّب. (الشرح العضدي وحواشيه: 3/ 60)

(34) لأن الشرطَ العرفيَّ لازمٌ للمشروط، واللازمُ لا يلزم من وجوده وجودُ الملزوم.

(35) في نسخةٍ للأشباه: [في نحو ذلك] . (هامش الأشباه والنظائر: 4/ 687)

(36) التحقيقُ أنه لا يدل دلالةً مطردة، لأنَّ الشرطَ اللغوي ملزومٌ كما تقرر، وهو لا يلزم مِن انتفائه انتفاءُ اللازم كما هو معلوم، ولهذا تقرر في القياس الاستثنائيِّ المتصل أنَّ استثناءَ نقيضِ المقدَّم لا يُنتج، ويُعللونه بما ذكرنا، وإنما نَفَيْنا عنه الدلالةَ المطردة، لأنه قد يدل، كما في مادةٍ يكون فيها الشرطُ مساويا للجزاء، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، والمتساويان متلازمان وجودا وعدما، فيلزم عندئذ من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لأنَّ كُلًّا منهما قد صار لازما ملزوما، وقد لا يدل، كما في مادة يكون فيها الشرط أخصَّ من الجزاء، كما في قولنا: إن كانت صلاةُ هذا

صحيحةً فهو متطهر، والأخص لا يلزم من انتفائه انتفاءُ الأعم، فلا يلزم من انتفاء صحة صلاته انتفاءُ كونه متطهرا، بل قد يكون متطهرا وصلاتُه فاسدةً لعدم دخول الوقتِ مَثَلًا، والمنطق لما كانت قوانينُه كلية مطردة، لم يلتفتوا إلى خصوصِ المواد، بل راعَوا الصورة، ووجدوا أنها بمجردها لا تستلزم انتفاءَ التالي عند انتفاء المقدَّم، فنفوا دلالةَ انتفاء الشرط على انتفاء الجزاء، لعدم اطرادها في جميع المواد، وجعلوا استثناءَ نقيض المقدم عقيمًا غيرَ مُنتِج.

ولهذا قال القاضي الساوي في "البصائر النصيرية" : وقد اعتقد بعضُهم أنَّ المقدَّم والتالي إذا كانا متلازمين يَنعكس كلٌّ واحدٍ منهما على الآخر باللزوم، فيُنتج فيه استثناءُ نقيضِ المقدم وعين التالي، والحقُّ أنَّ ذلك ليس يتجه بحسب صورةِ القياس بل بحسب مادته، واللازمُ بحسب الصورة هو ما يلزم منها بحيث لو جَرَّدْناها عن الموادِّ وأحضرناها الذهنَ، قضى بلزوم أمرٍ ما منها، وما يلزم من مفهوم قولِنا: إنْ كان (أ ب) فـ(ج د) أنَّ (ج د) لا بد منه عند وجود (أ ب) وأنَّ (أ ب) لا يُتصور وجودُه دون (ج د)، فأما أنَّ (أ ب) لا بد منه عند وجود (ج د) أو لا يُتصور وجود (ج د) دون (أ ب)، فليس واجبا مِن صورةِ المقدمة بل من مادةٍ دون مادة، ولو راعَيْنا النتائجَ اللازمةَ بحسب المواد الخاصة لحكمنا في الشكل الثالث بأنه قد يُنتج كليا إنْ كان المحمولُ فيه مساويًا للموضوع، وحكمنا في الثالث والرابع من الأول بكلية النتيجة إذا كان موضوع الصغرى مساويا للمحمول، وحكمنا بانعكاس الكلي الموجِبِ كليًّا أيضا في بعض الموادِّ المتساوية الحمل والوضع، لكن ذلك أمرٌ خارج عن مفهوم القضايا والمقدمات من حيث صورُها والالتفاتُ إليه. (البصائر النصيرية مع تعليقات محمد عبده: 289 – 290 ط إيرانية، وانظر: العطار على الخبيصي: 408 – 409)

وقد استدعى الفهريُّ هذا البحثَ المنطقيَّ في صدد نقدِه ما قرره الفخر الرازي في حجية مفهوم الشرط حيث قال: ما يَدخل عليه حرفُ الشرطِ حكمُه: أنه يلزم من ثبوت الشرط ثبوتُ المشروط، ولا يلزم مِن نفيِه نفيُه، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: "مَن أحيا أرضًا ميتة، فهي له"، فاللازمُ من ثبوتِ الإحياء ثبوتُ الملك، ولا يلزم من نفي الإحياء نفيُ الملك، لتعدُّدِ أسبابِ الملك، وكذلك إذا

قلنا: "إذا كان هذا إنسانا فهو حيوان" فيما يُسميه المنطقيون شرطيًّا متصلا، واللازمُ عنه ثبوتُ الثاني لثبوت الأول، ونفيُ الأولِ لنفي الثاني، ولا يلزم من نفي الأول نفيُ الثاني، لجواز أنْ يكون المشروطُ أعمَّ، كما في المثال المذكور. (شرح المعالم في أصول الفقه: 1/ 291 – 295)

(تنبيه) : قولُ الفهري في مدخول حرف الشرط: (حكمُه: أنه يلزم من ثبوت الشرط ثبوتُ المشروط، ولا يلزم مِن نفيه نفيُه) لم يلزم مِن نفيه نفيُه لجواز أنْ يَخْلُفَ الشرطَ المنتفيَ شرطٌ آخر يلزم من وجوده وجودُ المشروط، كما نبه عليه، وإنْ كان الغالبُ أنْ ينتفي المشروطُ لانتفاء الشرط، لأنَّ الغالبَ أنَّ للمسبَّب الواحد سببًا واحدا، كما سيجيء لاحقا، ومِن هنا كان انتفاءُ الشرط دليلا ظاهرًا لا قاطعًا على انتفاء المشروط، كما سيجيء لاحقا أيضا، ومن هنا وقع للجويني في كتاب القياس مِن "البرهان" أنَّ للشرطِ دلالتين: إحداهما مصرَّحٌ بها، وهي إثباتُ المشروطِ عند ثبوت الشرط، والأخرى ضمنية، وهي الانتفاءُ عند الانتفاء، ولَمَّا كان شارحُه الأبياري ملتفِتًا إلى الشرطِ في عُرْفِ الفقهاء والأصوليين لا النحويِّ الذي نحن فيه، والعرفيُّ لا يلزم من ثبوته الثبوتُ كما هو معلوم، وإنما يلزم من انتفائه الانتفاءُ= فقد اعترض على ما قرره الجويني في الشِّقَّيْن، فقال: هذا الكلامُ ظاهرُ الفساد، ثم قال على الشق الأول: قد اتفق ذَوُو التحقيقِ من أهل الأصول أنَّ الشرطَ لا دلالةَ له في جانب الإثبات بحال، سواء كان عقليا، كالحياة للعلم، أو شرعيا كالطهارة للصلاة، أو عاديا كالبنية لقيام العمل بالمحدَث، فكيف يَجعل دلالةَ الشرط على الإثبات مصرَّحًا بها؟ هذا مُحال. وقال على الشق الثاني: وأما قولُه: إنه يدل على الانتفاء ضمنا، فهو غَلَطٌ أيضا، بل لا دلالةَ للشرط إلا في جانب الانتفاء، إذ حقيقةُ الشرط: هو الذي يلزم من انتفائه انتفاءُ المشروط، وإنْ لم يلزم من وجوده وجودُه، فيا ليتَ شعري إذا جُعلتْ دلالةُ الشرط في النفي ضمنيةً، ودلالتُه على الإثبات مُصَرَّحًا بها، أيُّ فرقٍ بين الشرط والعلة؟! (البرهان للجويني: 2/ 51 ، والتحقيق والبيان للأبياري: 3/ 233 – 234 ، والبحر المحيط للزركشي: 4/ 438 – 439)

ولا موجبَ للاعتراض سوى الاشتراكِ في لفظ "الشرط"، فالذي يتكلم فيه الجوينيُّ هو النحوي، وأساسُ اعتراضِ الأبياريِّ العرفيُّ، ففاته أنَّ الذي يتكلم فيه الجوينيُّ حقًّا سببٌ وعلة! كما قال ابنُ يعيش: "فالأولُ سببٌ وعلةٌ للثاني"، يعني أنَّ الشرطَ سببٌ وعلة للجواب، وذكر أنه معنًى تُشارِكُ فيه "لو" "إنْ"، وذلك عند قول الزمخشري: "إن" و"لو" يدخلان على جملتين فيَجعلان الأولى شرطًا والثانية جزاءً، كقولك: "إن تضربني أضربك"، و"لو جئتني لأكرمتك" اهـ. (انظر: شرح المفصل لابن يعيش: 5/ 106) وقد صرح به المحلي في "شرح جمع الجوامع" عند كلامه عن معنى "إذن" الناصبةِ، في مبحث الحروف من الكتاب الأول، أين قال: "الشرطُ علةٌ للجزاء"، وذلك توجيهًا منه لعَدِّها من مسالك العلة في الكتاب الرابع في القياس، وتنبيهًا على تضمُّن جملتها معنى الشرط والجزاء كما قال ابن قاسم. (المحلي مع العطار: 1/ 437) وقال اليوسي في "شرح جمع الجوامع" : سيأتي ذكرُها في مسالك العلة مِن أجل أنَّ ما بعدها مسبَّبٌ عما قبلها، فلا تَنافي بين كونها تُنبئ عن الشرط والجواب، وكونِها تنبئ عن العلة والمعلول، إذ هذا هو هذا، ولعله لخفاءِ هذا شيئًا ما، لم يَستغنِ المصنِّفُ بذكرها هنا عن ذكرها هناك. (البدور اللوامع: 1/ 256 - 257)

قال ابن القيم: الشروطُ اللغوية أسبابٌ وعِلَلٌ مقتضيةٌ لأحكامها اقتضاءَ المسبَّبات لأسبابها، ألا ترى أنَّ قولَه: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق" سببٌ ومسبَّب، ومؤثِّر وأثر، ولهذا يقع جوابًا عن العلة، فإذا قال: "لِمَ أطلقها؟ " قال: "لوجود الشرط الذي عَلَّقْتُ عليه الطلاق"، فلولا أنَّ وجودَه مؤثرٌ في الإيقاع لما صح هذا الجواب، ولهذا يصح أنْ يُخرجه بصيغة القَسَم فيقول: "الطلاق يلزمني لا تدخلين الدار"، فيجعل إلزامَه للطلاق في المستقبل مسبَّبًا عن دخولها الدارَ بالقَسَم والشرط.

وقد غَلِط في هذا طائفةٌ من الناس حيث قَسَّموا الشرطَ إلى شرعيٍّ ولغوي وعقلي، ثم حكموا عليه بحكمٍ شامل فقالوا: الشرطُ يجب تقديمُه على المشروط ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط، ويلزم من انتفائه انتفاءُ المشروط، كالطهارة للصلاة والحياة للعلم. ثم أوردوا على أنفسهم الشرطَ

مبنيٌّ على أنَّ عَدَمَ العلةِ هل يقتضي عدمَ المعلول؟(37)

اللغوي، فإنه يلزم من وجوده وجودُ المشروط، ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه، لجواز وقوعه بسببٍ آخر، ولم يجيبوا عن هذا الإيرادِ بطائل.

والتحقيقُ أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ عقلية، والسببُ إذا تم، لزم من وجوده وجودُ مسبَّبه، وإذا انتفى، لم يلزم نفيُ المسبَّب مطلقًا، لجواز خَلَفِ سببٍ آخر، بل يلزم انتفاءُ المسبَّبِ المعيَّن عن هذا السبب. (إعلام الموقعين: 5/ 211 – 212)

واعلم أنَّ الغرضَ من هذا التنبيهِ أنْ تَتَحَقَّقَ قولَ ابنِ تيمية السالِف: "فتَفَطَّنْ لهذا، فإنه موضِعٌ غَلِطَ فيه كثيرٌ ممن يتكلم في الأصول والفقه".

و**الأبياريُّ** هو علي بن إسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكاني ثم الأبياري نسبة للأبيار - بفتح الهمزة وسكون الموحدة، قرية بجزيرة بني نصير، بين مصر والإسكندرية، ذكره ياقوت -، يُلقب شمسَ الدين، ولد في حدود سنة 557 ، وتوفي بالإسكندرية سنة 616 ، قال ابن عاشور: **كان إمامًا في الفقه والأصول والمعقول حتى فُضِّلَ على الإمام فخر الدين الرازي في الأصول.**
وقد كتب ابن عاشور على الموضع الذي استدعى الترجمةَ للأبياري من "التنقيح" : ثم الموجودُ هنا أنه (الأبياري) بباء فياء مثناة، وفي "شرح المحصول" أنه (الأنباري) بنون فباء موحدة، وأنه ذكر ذلك في "شرح البرهان"، والمعروفُ هو "شرح البرهان" للأبياري المالكي، فلعل ما في "شرح المحصول" تصحيف، وهذا التصحيفُ في الأبياري كثير، قال ياقوت في "معجمه" : وكثير يصحف باءها نونا وياءها باء. (حاشية التنقيح: 1/ 138)

(37) وقد عرفت من التعليق السابق أنَّ هذا الشرطَ سببٌ وعلة.

ثم يشهد لهذا البناءِ ما قرره القرافي مِن أنَّ ما اعتُبِر من المفاهيم فإنما اعتُبر لوجود رائحة التعليل فيه، قال في "الفروق" : (الفرق الحادي والستون بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات) فإنَّ قاعدةَ مفهومِ اللقب لم يَقُلْ بها إلا الدقاق، وقاعدةُ مفهوم غير اللقب قال بها جمعٌ

كثيرٌ كمالكٍ والشافعي وغيرهما، وسِرُّ **الفرق بينهما:** أنَّ مفهومَ اللقب أصلُه كما قال التِّبْريزي: تعليقُ الحكم على أسماء الأعلام، لأنها الأصلُ في قولنا: لقب، وأما أسماءُ الأجناس نحو: الغنم والبقر ونحوهما، لا يقال لها: لقب، فالأصلُ حينئذ إنما هي الأعلامُ وما يجري مَجراها، قال: ويُلحق بها أسماءُ الأجناس، وعلى التقديرين فالفرقُ أنَّ العَلَم نحو قولنا: "أكرم زيدا"، أو اسمَ الجنس نحو: "زَكِّ عن الغنم"، لا إشعارَ فيه بالعلة، لعدم المناسبة في هذين القسمين، ومفهومُ الصفة ونحوُه فيه رائحةُ التعليل، فإنَّ الشروطَ اللغوية أسبابٌ أيضا، فمتى جُعل الشيءُ شرطًا، أشعر ذلك بسببيةِ ذلك الشرطِ عند المتعلِّق عليه، أدركْنا نحن ذلك أم لا، وكذلك إذا حُصِر أو جُعِل غايةً، وإذا كانتْ هذه الأشياءُ تُشعِر بالتعليل عند المتكلِّم بها، والقاعدةُ أنَّ عدمَ العلةِ علةٌ لعدم المعلول، فيَلزم في صورة المسكوتِ عنه عدمُ الحكم لعدم علةِ الثبوت فيه، أما الأعلامُ والأجناسُ فلا إشعارَ لها بالعلية، فلا جَرَمَ لا يكون عدمُها مِن صورة السكوتِ علةً لشيء، لأنه ليس عدمَ علة، فلا يلزم عدمُ الحكم في صورة المسكوتِ عنه، فهذا هو سببُ ضَعْفِه وقلةِ القائلين به. (الفروق: 2/ 37 – 38 ، وانظر: البرهان للجويني: 1/ 174)

ثم إنَّ أنَّ أبا زيدٍ الدَّبُوسي يرى أنه على تنزيلِ الوصفِ منزلةَ العلةِ لا يكون مفهومُه حجةً على انتفاءِ الحكم عند انتفائه، لعدم انعكاس العلة، فقد قال في هذه المسألة: لا يخلو إما أنْ يكون الوصفُ المذكورُ معنويا أو غيرَ معنوي، فإنْ كان غيرَ معنوي فتعلُّقُ الحكم به كتعلقه بالاسم واللقب، وإنْ كان معنويا وهو أن يكون مؤثرا في إيجاب الحكم، فنهايةُ ما في الباب أنْ يُنَزَّلَ منزلة العلة، ولا خلافَ بين العلماء أنَّ العلةَ يُوجَد الحكم عند وجودها ولا يُعدم عند عدمها، بل الحكمُ يبقى عند العدم على ما كان قبل معرفة العلة. قال: وكذلك في الحكم المعلَّق بالشرط، فالشرطُ يقتضي وجودَ الحكمِ عند وجوده، ولا يقتضي نفيًا عند عدمه، بل الحكمُ عند عدم الشرط يكون موقوفا على قيام الدلالة كما نقول في العلة. (قواطع الأدلة لابن السمعاني: 2/ 18)

فيه خلافٌ وتفصيلٌ قد أُومِئُ إليه إن شاء الله تعالى(38).

وإنْ كان ابنُ السمعاني قد قال: إنَّا لم ندَّعِ أنَّ دليلَ الخطاب حجةٌ من حيث العلةُ والمعلول حتى يلزم ما قال، وإنما قلنا بدليل الخطاب من حيث اللغةُ ووَضْعُ اللسان. (القواطع: 2/ 28)

ونحوُه قولُ الجويني: فإن قيل: إنَّ العللَ الشرعية ليس من شرطها أنْ تنعكس، والمفهومُ تَعَلُّقٌ بادعاء العكس. قلنا: هذا الآنَ كلامُ مَن لم يُحِطْ بما أوردناه، والقولُ في العلل المستنبَطة وشرائطِها وقوادحها ليس مما نحن فيه بسبيل، فإنَّ غَرَضَنا التعلُّقُ بما يقتضيه اللفظُ في وَضْعِ اللسان اقتضاءً ظاهرا، ولا شكَّ أنَّ صيغةَ التعليل يَظهر منها للفاهِم ما أردناه، والقولُ في مآخذ العلل المستثارةِ لا يُؤخذ من مقتضى العبارات والألفاظ، فهذا ما أردناه. (البرهان: 1/ 174)

ثم الجوابُ على ما قاله أبو زيد أيضا هو أنَّ انتفاءَ العلةِ دليلٌ ظاهرٌ على انتفاء المعلول، على ما يجيء تقريرُه وبيانُه، ولا يُدَّعى ههنا القطع، وقد صرح بهذا ابنُ السمعاني حيث قال: نحن لا نُلحِق المفهومَ بالنص، لكن نقول: هو ظاهرٌ في المفهوم، مثل العموم ظاهرٌ في الاستيعاب، ولهذا نقدمه على القياسِ ونؤخره عن النص. (القواطع: 2/ 31)

(38) سيومئ إليه حين التفصيلِ في كون الحكم له علةٌ واحدة أو عللٌ متعددة، فعلى الأولِ يقتضي عدمُ العلة عدمَ الحكم، وعلى الثاني لا، لجواز أنْ تَخْلُفَها علةٌ أخرى فيوجد الحكمُ لوجود الخَلَف، ولهذا لما قرر الجويني في "الورقات" أنَّ (مِن شرط الحكم أنْ يكون مثلَ العلة في النفي والإثبات)، واقتضى ذلك أنَّ انتفاءَها يستلزم انتفاءَه، وهو المعبَّرُ عنه بالعكس، قال الحطاب: وهذا إذا كان الحكمُ معلَّلًا بعلةٍ واحدة، كتحريم الخمر، فإنه معلَّلٌ بالإسكار، فمتى وُجِد الإسكارُ وُجِد الحكم، ومتى انتفى انتفى، وأما إذا كان الحكمُ معلَّلا بعلل، فإنه لا يلزم من انتفاء بعض تلك العلل انتفاءُ الحكم، كالقتل، فإنه يجب بسبب الردة والزنى بعد الإحصان وقتلِ النفس المعصومة المماثِلة وتركِ الصلاة وغيرِ ذلك، والله أعلم. (قرة العين مع حاشية السوسي: 154 – 155)

وهذا التقريرُ جارٍ على مذهب الجمهور المُجَوِّزين للتعليل بعلتين، أما المانعون: فالعلةُ عندهم عند التعدُّد هي القدرُ المشترك لا كلُّ واحدٍ بخصوصه، فانتفاءُ العلةِ حينئذ لا يكون إلا بانتفاء الجميع، فيلزم حينئذ انتفاءُ الحكم المعلَّلِ بها، لاستحالة وجود معلولٍ بلا علة، وعليه فالقاعدةُ عندهم مطردةٌ، وهي أنَّ انتفاءَ العلة يستلزم انتفاءَ الحكم دائما. (انظر: الشرح الكبير لابن قاسم العبادي: 2/ 497 – 498 ، وحاشية النفحات على شرح الورقات: 275 ، والسوسي على قرة العين: 155 ، ويجيء البحثُ في جواز تعدد العلل للحكم الواحد لاحقا إن شاء الله) لأنَّ العلة في الحقيقةِ مادامت هي القدر المشترك، فإنَّ انتفاءَه يستلزم انتفاءَ جميع العلل، لأنه مهما وُجِدتْ إحداها، فالقدرُ المشترك موجودٌ بوجودها، وانتفاءُ جميع العلل يستلزم لا محالةَ انتفاءَ الحكم، وإلا لَوُجِد المعلولُ من غير علة، وهو محال.

فصار الخلافُ في اشتراط انعكاس العلة مبتنيًا على الخلاف في جواز تعدُّدِ العلل للحكم الواحد، وبذلك صرح ابنُ الحاجب في "مختصره" حيث قال: وأما العكسُ – وهو انتفاءُ الحكم لانتفاء العلة – : فاشتراطُه مبنيٌّ على امتناع تعليل الحكم بعلتين. (انظر: تحفة المسؤول: 4/ 52 ، وغاية المرام في شرح مقدمة الإمام لابن زكري: 2/ 725) فقضيةُ كلامه: أنَّ الخلافَ في اشتراط عكس العلة وعدمِه مبنيٌّ على الخلاف في جواز تعدُّدِ العلل للحكم الواحد، فمَن جَوَّزه لم يَشترِطْ، ومَن منعه اشترط، قال العضد: لأنه إذا جاز التعدُّد، صح أنْ ينتفي الوصفُ ولا ينتفي الحكم، لوجود الوصف الآخَرِ وقيامِه مقامَه، وأما إذا لم يَجُزْ، فثبوتُ الحكم بدون الوصفِ يدل على أنه ليس علةً له وأمارةً عليه، وإلا لانتفى الحكمُ بانتفائه. (انظر: الشرح العضدي مع السعد: 3/ 354) وقال الزركشي: الخلافُ (في اشتراط العكس) يَلْتَفِتُ على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، فإنْ مَنَعْناه واشتَرَطْنا الاتحادَ، فالعكسُ لازم، لأنَّ الحكمَ لا بد له من علة، وإنْ جوزناه وكانت له عللٌ، فلا يلزم انتفاءُ الحكم عند انتفاء بعضِها بل عند انتفاء جميعها. وقد ذكر الغزاليُّ هذا التفصيلَ وجعله مذهبًا له في المسألة، وقال صاحبُ "الفائق" : لا ينبغي أنْ يقع فيما ذَكَر خلافٌ. (سلاسل الذهب: 389 –

390 . وصاحبُ الفائقِ الصفيُّ الهندي. وانظر: البحر المحيط للزركشي: 7/ 182 – 183 ، وكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري: 4/ 45) واختاره القرافي في "شرح المحصول" حيث قال: المختار التفصيل: إنْ لم يكن للحكم سوى علةٍ واحدة، كتعليل جنس القصاص بالقتل العمد العدوان، فالعكسُ لازم، أو له عللٌ، كإباحة الدم بالقتل والردة والزنا فلا يلزم العكس، ولا [ينتفي] الحكمُ إلا عند انتفاء جميعِها. (نفائس الأصول: 8/ 3431)

على أنه يمكننا أيضا أنْ نُصحِّحَ اطرادَ القاعدة على مذهب الجمهور، بأن نقول: إنَّ المرادَ بالحكم الذي يلزم انتفاؤه لانتفاء العلة هو الحكمُ المعيَّن لا مطلقُ الحكم (وجنسُه كما وقع في عبارة القرافي)، فإذا قلنا مثلًا: إن الزنى بعد الإحصانِ علةٌ لوجوب القتل، ثم قلنا: إنه يلزم مِن انتفاء العلة انتفاءُ الحكم، فإنما نعني انتفاءَ وجوبِ القتل المعلولِ للزنى بعد الإحصان، لا مطلقِ وجوب القتل، وبهذا يُحفَظُ للقاعدة اطرادُها، ثم لو لم يكن لوجوب القتل سوى تلك العلةِ وعَلِمْنا انتفاءَها، أو كانت له عللٌ وعَلِمْنا انتفاءَها جميعًا، فإنه يلزم مِن انتفائها انتفاءُ مطلق وجوب القتل، فينتفي مطلقُ الحكم لا المعيَّنُ فقط، قال ابن تيمية في الأصل: (إنَّ الشرطَ اللفظيَّ الذي هو سببٌ معنوي، إذا انتفى فإنه **ينتفي ذلك المعلولُ المعيَّن قطعا**، وينتفي أيضا نوعُ المعلولِ إذا لم تَخْلُفْه علةٌ أخرى، فإنْ خَلَفَتْه علةٌ أخرى لم ينتفِ النوعُ، بل قد يُوجد منه غيرُ ما انتفى) اهـ. وقال في موضع آخر: أمَّا وجودُ الحكم بلا علةٍ فيسمى عدمَ عكسٍ وعدمَ تأثير، **ونفسُ الحكم المتعلِّقِ بها ينتفي لانتفائها**، ولا يجب انتفاءُ نظيرِه إذا كان له علةٌ أخرى. (الرد على المنطقيين: 12)

ثم وجدتُ الزركشيَّ يُصرح بهذا حيث قال في "البحر" : وقد يقال: إنَّ مَن يُجوِّز التعليلَ بعلتين لعله يَشترط العكسَ، ويقول عند انتفاء واحدةٍ: بانتفاء الحكم المضافِ إليها، وذلك مُتَلقى من القول بتعدُّدِ الأحكام. (البحر المحيط: 7/ 183)

ولا يخفى عليك أنَّ هذا قادحٌ في دعوى الابتناء - إذ لا يلزم من القولِ بتعدُّد العللِ المخالَفةُ في اشتراط العكس، لاحتمال أنْ يكون المُجَوِّز لتعدد العلل قائلًا بتعدُّد الأحكام -، وفي ذلك السياقِ جاء كلامُ الزركشي المذكور، فراجعه في أصله.

لكن قد يقول قائل: إذا قلنا بتعدُّد الأحكام، فقد خرجنا عن محل النزاع في التعليل بعلتين، لأنَّ الكلامَ ينبغي أن يكون في حكمٍ واحد تعددت عِلَلُه، لا في أحكامٍ متعددة لعلل متعددة.

قال عبد العلي الهندي: وأنت لا يذهب عليك أنَّ القتلَ فعلٌ قائمٌ بالقاتل متعلِّق بالمقتول، ولا شكَّ أنَّ القتلَ بالردة فعلُ الإمام أو ما يقوم مقامَه، والقتل بالقصاص فعل الولي أو ما يقوم مقامه، والأول واجب والثاني مباح، فهما متغايران قطعا، وأما ما على المقتول فإنما هو تسليمُ نفسِه إلى الأولياء إنْ طَلَبوا قتلَه، فليس ههنا اتحادٌ أصلا. (فواتح الرحموت: 2/ 334 ، وانظر: المحصول للرازي: 5/ 271 - 272) أي: ليس ههنا اتحادٌ شخصي وإن كان ثمة اتحادٌ نوعي.

ولذلك لا تَعْجَبْ إذا رأيتَ أنَّ القولَ بتعدُّد الأحكام قد استنَد إليه القائلون بمنع تعدُّد العلل، فإنهم لما احتُجَّ عليهم بأنَّ تعدُّدَ العلل واقع، إذ اللمسُ والبول والغائط والمذي مثلا، يثبت بكل واحدٍ منها الحدثُ، والقصاصُ والردة يثبت بكل واحد منهما القتل= لاذوا بذلك القول، فقالوا: لا نُسلِّم أنَّ الحكمَ فيما ذكرتم واحدٌ، بل الأحكامُ متعددة، فإنَّ القتل بالقصاص غيرُ القتل بالردة، ولذلك ينتفي أحدُهما ويبقى الآخر، كما ينتفي قتلُ القصاص بالعفو ويبقى قتلُ الردة، وينتفي قتلُ الردة بالإسلام ويبقى قتل القصاص. (الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 356)

وظاهرٌ أنَّ هؤلاء المانعين إنما يمنعون تعدُّد العلل للحكم الواحد بالشخص، وأنَّ الاتحادَ المنفيَّ إنما هو الاتحادُ الشخصي، وأما الاتحادُ في نوع الحكم، وهو مطلق القتل، بمعنى أنَّ تلك الأحكام وإنِ اختلفت بالشخص فإنها تشترك في كون الكلِّ قتلًا، فلا تُتصورُ المنازعةُ فيه.

وعلى هذا يكون المجوِّزُ للتعليل بعلتين مع القول بتعدد الأحكام الشخصية، إنما يَقصد بالحكم المعلَّلِ بعلتين النوعَ لا الشخص، لأنَّ الحكمَ الشخصي المعيَّنَ يُقطع بانتفائه لانتفاء علته، وأما الحكم

المعلول للعلة الثانية فهو حكمٌ معين آخَرُ غير الأول، وإنْ كان مشاركا للأول في النوع، فآل الخلافُ إلى خلافٍ في اللفظ، لأنَّ القولين لم يَتوارَدَا على محلٍّ واحد، فالمانعُ يريد الحكمَ بالشخص، والمجوز يريد الحكم بالنوع.

ولهذا قال الغزالي – وهو من المجوزين للتعليل بعلتين - : الحائضُ المُحْرِمَة المُعْتَدَّةُ يَحْرُمُ وطؤها، ولا يمكن أنْ يُحال تحريمُ الوطء على أحدِ هذه الأسباب دون باقيها، لمساواةِ كلٍّ منها الآخَرَ في الاعتبار في التحريم، ولا يقال بتعدُّد التحريمات، فإنها لا تختلف بالنوع والحقيقة، وما اتحدتْ حقيقتُه لا تعدادَ فيه، قال الرهوني: فتبين مِن قول الغزالي أنَّ المنفيَّ التعدُّدُ بالنوع، وكذا قولُ المصنِّفِ (يعني ابن الحاجب)، وإلا لزم مغايرةُ حدثِ البول لحدث الغائط -يعني بالنوع- وإلا فهما مختلفان بالشخص. (تحفة المسؤول: 4/ 56)

ومثله ما وقع لابن تيمية من التصريح بأنَّ تغايُر العلل يلزمه تغايرُ الأحكامِ المعيَّنة وإنِ اتحدتْ في الجنس، حيث قال: أمَّا وجودُ الحكمِ بلا علةٍ فيسمى عدمَ عكسٍ وعدم تأثير، **ونفسُ الحكم المتعلِّقِ بها ينتفي لانتفائها**، ولا يجب انتفاءُ نظيرِه إذا كان له علةٌ أخرى، فمجردُ عدمِ الانعكاس لا يدل على فساد العلة إلا إذا وُجِد الحكمُ بدون العلة من غير أنْ تخلفها علةٌ أخرى، وهو في الحقيقة وجودُ نظيرِ الشخص، وهو نوعُه، فهنا تكون العلةُ عديمةَ التأثير، فتكون باطلة. وبهذا يظهر أنَّ عدمَ التأثير مُبطلٌ لها، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها، فإنها **إذا انتفت انتفى الحكمُ المعلَّق بها**، وإذا وُجِد الحكمُ بعلةٍ أخرى فإنْ كانت العلةُ مساويةً لها من كل وجهٍ فهي هي، **وإنْ كانت مُجانبةً لها في بعض [الوجوه] فلا بد أنْ يختلف الحكم**، كما أنَّ حِلَّ الدم **[لمَّا] كان اسمَ جنس**، فالحِلُّ الحاصلُ بالردة نوعٌ غيرُ النوعِ الحاصل بالزنا والحلِّ الحاصل بالقتل، فإنَّ الحِلَّ الحاصلَ بالقتل يجوز فيه الفداءُ والمُعافاة، والحل الحاصل بالردة يجوز فيه الغفران بالتوبة، والحل الحاصل بالزنا فيه حَدُّ الرجم بالحجارة وبحضور شهود، وكثيرٌ نظائرُ هذا. [والمؤثِّرُ] في أحد الحِلَّيْن إنْ كان مماثلا للآخَر فالعلتان واحدة،

وإن اختلف الحكمُ اختلفت العلة. وانتقاضُ الوضوء بالبول والغائط نوعٌ واحدٌ ليس هو من باب تغايُرِ الحكمِ بعلتين... كالقتل بالحدود. (الرد على المنطقيين: 12)

وعليه فتكون صحةُ ابتناءِ العكس على منع التعدُّد فيما لو كان الكلامُ في الواحد بالنوع، ولذلك أخذ ابنُ السبكي في شرح منهاج الوصول للبيضاوي مِن بنائه عدمَ العكس على جواز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة، أنه يرى الخلافَ واقعًا في تعدد العلل للحكم بالنوع لا بالشخص. (الإبهاج: 6/ 2473)

وقال عبد العلي الهندي – وقد نقل كلامَ ابنِ الهمام بما يدل على على أنَّ الكلامَ في الحكم الواحد بالنوع هل تتعدَّد علتُه؟ – : ويؤيده أنهم جعلوا مِن فروعه الانعكاسَ، وهو أنْ ينتفي بانتفاء العلة، ومِن البَيِّن أنه إنما يلزم لو امتنع تعدُّدُ العلة للحكم المتعلِّق بالفعل الواحد بالنوع، وأما إذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع، فحينئذ يجوز أنْ ينتفي الحكمُ الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعُه، فلا انعكاسَ، فلا يصح التفرُّع، فافهم. (فواتح الرحموت: 2/ 334)

ومن هنا فقد علل ابنُ تيمية عدمَ اشتراط العكس بأنَّ الحكم الواحدَ بالنوع يجوز تعليلُه بعلتين، حيث قال: العكسُ غيرُ واجب، لجواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعِلَل متعددة. (تنبيه الرجل العاقل: 1/ 332)

وقال الزركشي: وأما الخلاف في كون عدم العكس قادحًا فمبنيٌّ على أنه هل يمتنع تعليلُ الحكم الواحد بالنوع بعلتين؟ فإن قلنا: يمتنع، اتجه القدح، لأنَّ النوعَ باقٍ فيه، وإن قلنا: يجوز – وهو الصحيح، ونقل الآمديُّ وغيرُه الاتفاقَ فيه – لم يكن قادحًا، هكذا ذكر هذا البناءَ في الموضعين البيضاوي في منهاجه، وهو يقتضي أنَّ هذا غيرُ قادحٍ على الصحيح. (سلاسل الذهب: 397 – 398)

(تنبيه) : ما تقدم عن المانعين لتعدد العلل مِن كون العلة عند تعدد الأوصافِ هي القدر المشترك قد صرح الرازي في "المحصول" ببطلانه مع تعليله، حيث قال: قولُه (العلة هي القدر

فإذا قال الفقهاء: بابُ تعليقِ الطلاق بالشروط، وذكروا فيه ما إذا قال الرجل لامرأته: إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق، أو: إذا، أو: متى، فالشرطُ هنا ليس معنى الشرطِ في قولهم: الطهارةُ شرطٌ في صحة الصلاة، بل معناه في الطلاقِ وبابِه: أنه إذا وُجِدَ الشرطُ، الذي قد تُسميه الفقهاءُ «صفة»، وهو الدخولُ مثلا، وُجِد المشروطُ الذي هو الجزاءُ، وهو وقوعُ الطلاق.

وهذا التعليقُ يَدخل فيه ألفاظُ الوعد والوعيد، وألفاظُ الجِعالة(39)، وألفاظُ الأدلة المسماة بالتلازُمِ أو بالشرطيِّ المتصل(40) ونحو ذلك.

فمدلولُ هذه العبارات: أنَّ وجودَ الشرطِ سببٌ لوجود الجزاء، ولستُ أعني أنه مؤثِّرٌ في وجودِه في الخارج(41)، ولكنْ أعني أنَّ وجودَ الشرط مستلزمٌ لوجود الجزاء، سواء كان علةً

المشترك بين كل هذه الأمور)، قلنا: هذا باطل، لأنَّ الأمة مُجْمِعَةٌ على أنَّ الحيضَ من حيث هو حيضٌ مانعٌ من الوطء، وكذا العِدَّةُ والإحرام، والقولُ بأنَّ العلةَ هي القدرُ المشترك مخالفٌ لهذا الإجماع. وأما ثانيا فلأنَّ الحيضَ وصفٌ حقيقي، والعدة أمرٌ شرعي، والأمر الحقيقي لا يشارك الأمرَ الشرعي إلا في عمومٍ أنه أمرٌ، فلو كان هذا القدرُ هو العلةُ للمنع من الوطء، لانتقض بالطَّمِّ والرَّم. (المحصول: 5/ 276)

(فائدة) : قولُ الجويني في "الورقات" (مِن شرط الحكم أنْ يكون مثلَ العلة في النفي والإثبات) هو في معنى قول الإمام أحمد: "لا تكون العلةُ علةً حتى يُقبِل الحكمُ بإقبالها ويُدبِر بإدبارها". (البحر المحيط للزركشي: 7/ 181)

(39) الجِعالة بكسر الجيم، وبعضُهم يحكي التثليث. (المصباح المنير: 1/ 102)

(40) لي رسالة في التلازم، منشورة على الشبكة، يحسن الرجوع إليها، فلعلها فيها ما يفيد.

(41) لأنَّ التأثيرَ للعلةِ في الخارج، والشرطُ أعمُّ من كونه علةً في الخارج، كما سيذكر. ويجي للمصنِّفِ في جوابه هذا قولُه في الشرط اللغوي: (ليس يجب أنْ يكون هو المؤثِّر في الجزاء خارجًا، وإنما المعتبَرُ هو الملازمةُ والارتباطُ والتعليق)، ويكون لنا تعليق عليه مفيدٌ إن شاء الله.

له، [أو معلولًا](42)، أو معلولًا لعلته(43)، أو دليلًا على وجوده، أو مضايِفًا له(44)، أو مُلازِمًا غيرَ مُضايِف(45)، أو غيرَ ذلك(46).

فالأول(47): كقوله تعالى: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}، و{إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا}، و{إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي}، و{إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا}.

---

(42) المثالُ الثاني الذي ذكره جعلني أُقَدِّرُ هذا الكلام.

(43) فيكونان معلولَي علةٍ واحدة، كقولنا: "إن كان النهار موجودًا فالعالَم مضيء"، فإنَّ وجودَ النهار وإضاءةَ العالَم معلولان لطلوع الشمس.

(44) بأنْ يكونَا بحيث يكون تعقُّلُ كلٍّ منهما بالقياس إلى الآخر، كقولنا: "إن كان زيدٌ ابنًا لعمرو، فعمرو أبٌ له".

(45) قال السعد: الشرطُ في اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شيءٌ من الأدوات المخصوصة الدالةِ على سببية الأول ومُسبَّبِيَّةِ الثاني ذِهْنًا أو خارجا، سواء كان علةً للجزاء، مثل: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، أو معلولًا، مثل: "إن كان النهار موجودا فالشمسُ طالعة"، أو غيرَ ذلك، مثل: "إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق". (التلويح على التوضيح: 1/ 279 ، والكلامُ بحروفه في شرح قواعد الإعراب للكافيجي: 113)

وقولُ السعد (أو غير ذلك، مثل: "إن دخلت الدارَ فأنت طالق") فيه أنَّ دخولَ الدارِ سببٌ وعلةٌ لوقوع الطلاق، غايةُ ما هنالك أنَّ سببيةَ طلوع الشمس بجَعْلِ الله تعالى كما هو شأنُ سائر الأسباب المخلوقة، وأما سببيةُ دخول الدار فبجَعْلِ المكلَّفِ المأذونِ له في ذلك الجعل، ويمكن التمثيلُ لغير ذلك بـ"إن كانت صلاةُ هذا صحيحةً فهو متطهر الطهارةَ الشرعية"، إذ هو ملازمةٌ بين الشيء وشرطه، والشرطُ لازمٌ لا محالةَ للمشروط.

(46) انظر ما الذي بقي بعد قوله (أو ملازمًا غيرَ مُضايِف) حتى يشمله قولُه (أو غير ذلك).

(47) وهو ما يكون فيه الشرطُ علةً للجزاء.

والثاني(48): أقلُّ منه، كما يقال: إنْ كان هذا من أهل الجنة فهو مؤمنٌ بالله، وإن كان هنا دخانٌ فهنا نار(49)، وفي هذا بحثٌ ليس هذا موضعَه.

والثالث(50): كما قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم في امرأة هِلالِ بن أُمَيَّةَ الملاعَنة: «إنْ جاءتْ به على نعتِ كذا فهو لهلال، وإن جاءت به على نعتِ كذا فهو للذي رُمِيتْ به»(51)، فإنَّ مشابَهَةَ الولد للرجل معلولٌ لكونه هو أَحْبَلَ أمَّه، وإحبالُ الأمِّ علةٌ لكونه ابنَه، فيُستدل بالشَّبَه الذي هو أحدُ معلولَي الوطءِ على النَّسَب الذي هو المعلولُ الآخر(52).

---

(48) وهو ما يكون فيه الشرطُ معلولًا للجزاء.

(49) فدخولُ الجنة معلولٌ للإيمان بالله، وكذا الدخان معلول للنار.

(50) وهو ما يكون فيه الشرطُ والجزاءُ معلولَي علةٍ واحدة.

(51) أخرجه أحمد (2131)، وأبو داود (2256) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأصلُه في البخاري (4747). (عبدالرحمن)

وانظر: جامع الأصول: 2/ 247 – 250 ، و10/ 721 – 724 .

(52) قال الخَطَّابي تحت الحديثِ المذكور: فيه دلالةٌ على جواز الاستدلال بالشَّبَه، وفيه بيانُ أنَّ [ما] يجوز الاستدلالُ به لا يُحكَم به إذا كان هناك ما هو أقوى منه في الدلالةِ على ضِدِّ مُوجَبِه، ولو كان للشبه هنا حكمٌ لوجب عليها الحدُّ، إذ جاءتْ به على النعت المكروه. (معالم السنن: 3/ 269)

والحاصلُ أنَّ الشبه دليلٌ كما قال ابن تيمية، ولكنْ كونُه دليلًا لا يقتضي ثبوتَ النَّسَب، لمعارضته ما هو أقوى منه في حكم الشرع، وقد قال ابن تيمية نفسُه: لَمَّا حكم النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – في اللِّعان بالفرقة، قال: "إنْ جاءتْ به كذا فهو للزوج، وإنْ جاءت به كذا فهو للذي رُمِيَتْ به"، فجاءت به على النعت المكروه، فقال: "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأنٌ"، فأنفذ الحكمَ باليمين، ولم يَحْكُمْ بالشَّبَه. (منهاج السنة: 8/ 69 – 70)

قال ابن القيم في "الطرق الحكمية" : النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – اعتبر الشَّبَه في لُحوق النَّسَب، وهذا معتمَدُ القائفِ، لا معتمَدَ له سواه، وقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم – في قصة المتلاعِنَيْن: "إن جاءت به أكحلَ العينين، سابغَ الأليتين، خَدَلَّج الساقين، فهو لشريكِ ابنِ سَحْماء، فجاءت به كذلك، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن". رواه البخاري، فاعتبر النبي – صلى الله عليه وسلم – الشَّبَه وجعله لمشبهه.

فإن قيل: فهذا حجةٌ عليكم، لأنه – مع صريح الشَّبَه – لم يُلْحِقْه بمشبهه في الحكم.

قيل: إنما مَنَعَ إعمالَ الشَّبَه لقيام مانع اللِّعان، ولهذا قال – صلى الله عليه وسلم –: "لولا الأيمانُ لكان لي ولها شأن"، فاللعان سببٌ أقوى من الشَّبَه، قاطِعُ النَّسَب، وحيث اعتبرنا الشبه في لحوق النسب، فإنما ذاك إذا لم يُقاومه سببٌ أقوى منه، ولهذا لا يُعتبر مع الفراش، بل يُحكم بالولد للفراش، وإنْ كان الشبه لغير صاحبه، كما حَكَم النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – في قصة عَبْدِ بنِ زَمْعَةَ بالولد المتنازَع فيه لصاحب الفراش، ولم يَعتبر الشبهَ المخالِفَ له، فأَعمل النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – الشبه في حَجْبِ سَوْدَةَ، حيث انتفى المانعُ من إعماله في هذا الحكم بالشبه إليها، ولم يُعْمِلْهُ في النَّسَب لوجود الفراش.

وأصولُ الشرع وقواعدُه والقياسُ الصحيح: تقتضي اعتبارَ الشبه في لحوق النسب، والشارعُ مُتَشَوِّفٌ إلى اتصال الأنساب وعدم انقطاعها، ولهذا اكتفى في ثبوتها بأدنى الأسباب: مِن شهادةِ المرأة الواحدةِ على الولادة، والدعوى المجردة مع الإمكان، وظاهرِ الفراش، فلا يُستبعَد أنْ يكون الخالي عن سببٍ مقاومٍ له كافيًا في ثبوته، ولا نسبةَ بين قوة اللَّحاق بالشبه وبين ضعف اللَّحاق لمجرد العقد مع القطع بعدم الاجتماع في مسألة المشرقية والمغربي، ومَن طَلَّقَ عَقِيب العقد من غير مُهلة ثم جاءتْ بولد.

فإن قيل: فقد ألغى النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – الشَّبَه في لحوق النسب، كما في "الصحيح": أنَّ رجلا قال له: إنَّ امرأتي ولدتْ غلاما أسود، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم – : "هل لك من

إبل؟" قال: نعم. قال: "فما ألوانها؟" قال: حُمْرٌ، قال: "فهل فيها مِن أورق؟" قال: نعم، إنَّ فيها لوُرْقًا، قال: "فأنى لها ذلك؟" قال: عسى أن يكون نزعه عرق، قال: "وهذا عسى أن يكون نزعه عرق". قيل: إنما لم يعتبر الشبه هاهنا لوجود الفراش الذي هو أقوى منه، كما في حديث ابن أمة زَمْعَة، ولا يدل ذلك على أنه لا يعتبر مطلقا، بل في الحديث ما يدل على اعتبار الشبه، فإنه – صلى الله عليه وسلم – أحال على نوعٍ آخر من الشبه، وهو نَزْعُ العِرْق، وهذا الشبه أولى لقوته بالفراش، والله أعلم. (الطرق الحكمية: 186 – 188)

وقال في "زاد المعاد" : فإن قيل: فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم قد حكم بعد اللعان ونفي الولد بأنه إن جاء يشبه الزوجَ صاحبَ الفراش فهو له، وإن جاء يشبه الذي رُميت به فهو له، فما قولُكم في مثل هذه الواقعة إذا لاعن امرأتَه وانتفى من ولدها، ثم جاء الولدُ يشبهه، هل تُلحقونه به بالشبه؟ عملًا بالقافة؟ أو تحكمون بانقطاع نَسَبِه منه عملًا بموجَب لعانه؟ قيل: هذا مجالٌ ضَنْكٌ، وموضع ضيق، تجاذَبَ أعِنَّتَهُ اللعانُ المقتضي لانقطاع النسب، وانتفاءِ الولد، وأنه يُدْعَى لأمه ولا يُدْعَى لأب، والشَّبَهُ الدالُّ على ثبوت نسبه من الزوج، وأنه ابنُه، مع شهادة النبي صلى الله عليه وسلم بأنها إنْ جاءت به على شبهه فالولدُ له، وأنه كَذَب عليها، فهذا مَضِيقٌ لا يَتخلص منه إلا المستبصر البصير بأدلة الشرع وأسراره، والخبيرُ بجمعه وفرقه الذي سافرتْ به همتُه إلى مطلع الأحكام والمشكاة التي منها ظَهَر الحلالُ والحرام. والذي يظهر في هذا، والله المستعان وعليه التكلان، أنَّ حكمَ اللعان قطعَ حُكْمَ الشبه، وصار معه بمنزلة أقوى الدليلين مع أضعفهما، فلا عبرةَ للشبه بعد مُضِيِّ حكم اللعان في تغيير أحكامه، والنبيُّ صلى الله عليه وسلم لم يُخبِر عن شأن الولد وشبهه ليُغَيِّرَ بذلك حكمَ اللعان، وإنما أخبر عنه ليَتَبَيَّنَ الصادق منهما من الكاذب، الذي قد استوجب اللعنةَ والغضب، فهو إخبارٌ عن أمرٍ قَدَرِيٍّ كَونيٍّ يتبين به الصادق من الكاذب بعد تقرُّرِ الحكم الديني، وأنَّ الله سبحانه سيجعل في الولد دليلًا على ذلك، ويدل عليه أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك بعد انتفائه من الولد، وقال: "إن جاءت به كذا وكذا فلا أراه إلا صَدَق عليها، وإن جاءت به كذا وكذا فلا أراه إلا كذب عليها"،

والقِيافةُ(53) والفِراسة(54) عامَّتُها مِن هذا الباب.

فجاءت به على النعت المكروه، فعلم أنه صدق عليها، ولم يعرض لها، ولم يفسخ حكم اللعان، فيحكم عليها بحكم الزانية، مع العلم بأنه صدق عليها، فكذلك لو جاءت به على شبه الزوج، يعلم أنه كذب عليها، ولا يُغير ذلك حكمَ اللعان فيحد الزوج ويلحق به الولد، فليس قولُه: "إن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية" إلحاقًا له به في الحكم، كيف وقد نفاه باللعان، وانقطع نسبُه به، كما أن قوله: "وإن جاءت به كذا وكذا فهو للذي رميت به" ليس إلحاقا به وجعله ابنه، وإنما هو إخبار عن الواقع، وهذا كما لو حكم بأيمانِ القسامة، ثم أظهر اللهُ سبحانه آيةً تدل على كَذِبِ الحالِفِين، لم ينتقض حكمُها بذلك، وكذا لو حكم بالبراءة من الدعوى بيمين، ثم أظهر الله سبحانه آيةً تدل على أنها يمين فاجرة، لم يبطل الحكمُ بذلك. (زاد المعاد: 5/ 343 - 344)

(53) القيافة: مصدرُ قافَ بمعنى تتبَّع أثرَه ليعرفه، يقال: فلان يَقُوفُ الأثرَ ويَقْتافُه قيافة. وفي "لسان العرب" أن القائف هو: الذي يتتبع الآثارَ ويعرفها، ويَعرف شَبَه الرجل بأخيه وأبيه. ولا يَخْرُج المعنى الاصطلاحيُّ للقيافة ومشتقاتها عن المعنى اللغوي المتعلِّقِ بتتبع الأثر ومعرفة الشَّبه، ففي "التعريفات" للجرجاني وفي "دستور العلماء" : أن القائف هو الذي يَعرف النسبَ بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود. (الموسوعة الكويتية: 34/ 92)

(54) الفِراسة بكسر الفاء هي: النظر والتثبت والتأمل في الشيء والبصرُ به، يقال: تفرست فيه الخير: تعرفته بالظن الصائب، وتفرس في الشيء: توسمه، وفي "بحر الجواهر" : الفِراسة بالكسر لغةً اسمٌ من التفرُّس، يعني الذكاء، وهو الفهمُ للأمر بطريقٍ غير محسوس. واصطلاحًا: هي الاستدلالُ بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية، وأيضا هي ما يقع في القلب بغير نظرٍ وحجة. وقَسَّمها ابنُ الأثير إلى قسمين: الأول: ما يُوقِعُه اللهُ تعالى في قلوب أوليائه، فيَعلمون أحوالَ بعضِ الناس بنوعٍ من الكرامات وإصابة الظن والحدس. الثاني: نوعٌ يُتعلم بالدلائل والتجارب والخَلق والأخلاق، فتُعرف به أحوالُ الناس. وعِلْمُ الفراسة المعدودُ في فروع الطبيعي: علمٌ بقوانينَ يُعرف بها الأمورُ

وأما الرابع(55): فكما يقال: إنْ زُكِّيَتِ البَيِّنةُ حُكِم بها، وإن كان هذا الخبرُ قد رواه البخاريُّ فهو صحيح، وإن كانتِ الملامسةُ في لغةِ العرب تَعُمُّ ما دون الوطءِ فهو حجةٌ في نَقْضِ الوضوء بمس النساء، ونحو ذلك. وهذا بابٌ واسع.

والغرضُ أنْ يُتفطَّنَ لكون لفظِ «الشرط» قد صار بتعدُّدِ الاصطلاحات فيه اشتراكٌ، وأنَّا إذا قلنا: «لو» من أدوات الشرط، أَرَدْنا به الشرطَ اللفظيَّ الذي هو سببٌ في المعنى ومُستلزِم، لا الشرطَ المعنوي الذي يَقِف تأثيرُ السببِ عليه(56)، فبَيْن المعنيين فرقٌ(57).

الخفية بالنظر في الأمور الظاهرة، وموضوعُه: العلاماتُ والأمور الظاهرة في بدن الإنسان على ما لا يخفى. (الموسوعة الكويتية: 32/ 77 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1265 - 1266)

(55) وهو ما يكون فيه الشرطُ دليلًا على وجود الجزاء.

(56) وهذا يشهد لما تقدم اختيارُه من عبارة ابن تيمية في بيان معنى الشرط.

(57) ولهذا فقد تعقب ابنُ عاشورٍ القرافيَّ في ما قرره تحت (الباب التاسع في الشرط) مِن "التنقيح" أين قال: وفيه ثلاثةُ فصول، الفصلُ الأول في أدواته، ثم قال بعدُ: الفصلُ الثاني في حقيقتِه: وهو الذي يتوقف عليه تأثيرُ المؤثِّر، ويلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم اهـ ، فكتب ابنُ عاشور على قوله (الباب التاسع في الشرط) ما نصُّه: إنْ كان يريد به الشرطَ الشرعيَّ، فطالِعُ الباب يُنافيه، لأنه ذَكَر أدواتِ الشرط وهو اللغويُّ، وهو سببٌ، لأنه تعليقُ حصولِ مضمونِ الجزاء على حصول مضمون الشرط بحيث يُؤَثِّرُ بوجوده وانتفائه، كما صرح به في مواضعَ من هذا الكتاب وفي الفرق الثالث من كتاب "الفروق"، وإنْ أراد اللغويَّ كما هو المناسِبُ لذكره هنا بعد الاستثناء الذي هو من المخصِّصات المتصلة، فلا يَصِحُّ تعريفُه بـ"ما يتوقف عليه تأثيرُ المؤثِّرِ" إلا بتكلُّف، ولا تَنطبق عليه المسائلُ المذكورة في الفصل الثاني، وقد وقع مثلُ هذه الغفلةِ لصاحب "جمع الجوامع". (حاشية التنقيح: 2/ 24 - 25)

وذلك أنه ذكر في جملة المخصصات المتصلة: الشرطَ، وقال: (وهو ما يلزم مِن عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته) اهـ ، والغفلةُ أنَّ المعدودَ في المخصصات إنما هو الشرطُ النحوي، وهو في المعنى سببٌ مؤثر ومقتضٍ ومستلزم، والتعريفُ المذكور إنما هو للشرط في عرف الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، ولا اقتضاءَ فيه ولا تأثير كما هو معلوم ومصرَّحٌ به، فلا يَصْدُق على الشرط النحوي المخصِّص، وإلا لزم أنه مؤثرٌ غيرُ مؤثر، وهو اجتماعُ النقيضين. والآفةُ من الاشتراك.

ولما تكلم في مقدمات الكتاب في الأحكام الوضعية، تَعَرَّض للسبب والمانع وأما الشرطُ فقال فيه: (والشرطُ يأتي)، فكتب اليوسي: أي: في مبحث المخصِّص، أَخَّره إلى هنالك، لأنَّ الشرطَ اللغويَّ من أقسام الشرط وهو مخصِّص، ولا تُذكَر مباحثُه إلا هنالك، فذِكْرُ الجميع في محلٍّ واحدٍ [أخصرُ]، وإنما نَبَّه الآنَ على أنه يأتي لئلا يُظَنَّ أنه أغفله رأسا، ونحن أيضا نَدَّخِر الكلامَ عليه إلى ذلك المحل، حيث عرَّفه المصنِّف.

ولا يخفى أنَّ ما فعله المصنف – يرحمه الله تعالى – ضعيف، وذلك أنَّ الشرطَ الذي يُذكر هنا هو الشرطُ الشرعي، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم لذاته، وهذا لا مدخلَ له في باب التخصيص، والشرطُ المخصِّصُ هو اللغوي، وهو سببٌ في المعنى، كما قال في "التنقيح" : "الشروطُ اللغوية أسبابٌ، لأنه يلزم من وجودها الوجودُ ومن عدمها العدم". ثم إنَّ المصنِّفَ أسقط الشرعيَّ من ههنا وهو محلُّه، وذكره هنالك في غير [محلِّه] لغير حاجة، وأسقط اللغويَّ هنالك وهو المحتاجُ [إليه] فيه. (البدور اللوامع: 1/ 285 ، وانظر: الضياء اللامع لحلولو: 2/ 52)

ولعلَّ أصلَ ما لصاحب "جمع الجوامع" هو ما في "المحصول"، فإنَّ الفخر الرازي قال هنالك: الباب الثاني في التخصيص بالشرط، وفيه مسائل. المسألة الأولى: الشرط: هو الذي يقف عليه المؤثِّرُ في تأثيره لا في ذاته. (المحصول: 3/ 57)

ثم إن القرافي في "شرح المحصول" قد تعقب الفخرَ في هذا الموضع، بعين ما تعقبه به ابنُ عاشور في "حاشية التنقيح"، فقال بعد مناقشةٍ للتعريف: ثم إنَّا نتكلم في الشرطِ المخصِّص، وهذه الشروطُ ليست مخصِّصة، بل المخصِّصُ هو الشرطُ المفسَّرُ بالتعليق اللغويِّ الذي هو سببٌ في نفسه لا شرطٌ، وقد تقدم أنَّ لفظَ "الشرط" مشترَكٌ بين ما اشتُهِر أنه شرطٌ، كالوضوء في الصلاة، والحولِ في الزكاة، وبين نوعٍ من الأسباب، وهو التعاليقُ اللغوية، لأنها أسبابٌ، لأنه يلزم من وجودها الوجودُ ومن عدمها العدم، وهذا هو حقيقةُ السبب. (نفائس الأصول: 5/ 2040)

ثم ما لصاحب "جمع الجوامع" قد تابعه عليه شارحُه المحلي، فإنه ذكر محترزاتِ تعريف الشرط، ثم ذكر أنه – أي: الشرط – : إما عقليٌّ أو شرعي أو عادي أو لغوي، قال: وهو المخصِّص، يعني اللغويَّ، ولذلك أورد الكمالُ ابنُ أبي شريف هنا: أنَّ ظاهرَ عبارة الشارح أنَّ الشرطَ المعرَّفَ هو المنقسِمُ، وأنَّ اللغويَّ بمعنى الصيغةِ داخلٌ فيه، وليس كذلك، إذ الشرطُ بمعنى الصيغةِ سببٌ جعليٌّ كما حرره شيخُنا [يعني ابنَ الهمام] في "تحريره" أخذًا من القرافي، فإنَّ المتكلِّمَ به جَعَله بحيث يَلزم من وجوده الوجودُ ومن عدمه العدم. (البناني على المحلي: 2/ 21) وكذا أورد الناصر اللقاني: أنَّ الشرطَ اللغوي نصَّ العلماءُ على أنه سببٌ جَعْلي، أي: بِجَعْل المتكلِّمِ واعتبارِه، فإنه جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود إلخ، فلا يصح إدراجُه هنا، لعدم انطباق التعريف عليه، وأجاب ابنُ قاسم: بأنَّ هذا في عُرْف الاستعمال الغالِب، والكلامُ باعتبار أصل الوضع اللغوي. (العطار على المحلي: 2/ 56 ، وانظر: البناني على المحلي: 2/ 22) أي: كون الشرط اللغوي سببا إنما هو باعتبار غلبة الاستعمال في العرف، وأما باعتبار الوضع اللغوي فهو مندرجٌ تحت التعريف، والالتفاتُ هنا للوضع اللغوي. قال الكوراني: قد صار الشرطُ اللغوي حقيقةً عرفية في السبب، فيستلزم الوجود، كما هو شأن الأسباب، وكلامُه في تقسيم الشرط مبنيٌّ على ما لم يصر مستعمَلًا في السبب. (الدرر اللوامع: 2/ 354)

والجواب عن الجواب: منعُ أن يكون ذلك المعنى للشرط بوضع اللغة، وهو أنه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. والكلام على هذا له موضعٌ آخَرُ في هذا التعليق، فليراجع.

وقد وقع لصاحب "مسلم الثبوت" مثلُ ما وقع لصاحب "جمع الجوامع"، ففي "فواتح الرحموت" : (الثاني) من المخصِّصاتِ المتصلة: (الشرطُ، قال) الإمام حجةُ الإسلام أبو حامد (الغزالي): الشرطُ: (ما لا يُوجَد المشروطُ دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروطُ عنده. (فواتح الرحموت: 1/ 350)

وكلامُ الغزالي هذا وقع له في "المستصفى"، ويجيء البحثُ فيه معه في موضعٍ غير بعيد، ولعله أصلُ ما وقع للرازي في "المحصول"، فقد قال الإسنوي: "المحصولُ" استمدادُه من كتابَيْن لا يكاد يخرج عنهما غالبًا، أحدهما: "المستصفى" لحجة الإسلام الغزالي، والثاني "المعتمد" لأبي الحسين البصري، حتى رأيتُه ينقل منهما الصفحةَ أو قريبًا منها بلفظها، وسببُه على ما قيل أنه كان يحفظهما. (نهاية السول: 1/ 5 – 6)

فلعل أصلَ هذا الإشكال يرجع إلى كلام الغزالي رحمه الله في "المستصفى".

(فائدة) : تقدم قولُ اليوسي: (ونحن أيضا ندخر الكلامَ عليه إلى ذلك المحل، حيث عَرَّفَه المصنِّف)، وقد حالت المنيةُ دون كتابةِ ما ادخره، يرحمه الله تعالى، فقد بلغ شرحُه أولَ مبحث الحروف من الكتاب الأول، وآخرُه الكلامُ على "إذا" الفجائية. وابنُ السبكي في الكتاب الأول من "جمع الجوامع"، بعد مبحث الحروف، تكلم في الأمر ثم في النهي ثم في العام الذي تَعَرَّض خلالَه للتخصيص بالشرط.(انظر: مقدمة محقق البدور اللوامع: 1/ 66)

والعلامة اليوسي مفخرة المغرب، قال فيه عبد الله كنون: نابغةُ علماءِ هذا العصر (يعني عصرَ العلويين) ومِن أفضل المحققين بالعلوم العقلية والنقلية على سبيل العموم. لم يَأْلُ جهدا في التعليم

ولولا أني رأيتُ قومًا مِن الفُضَلاءِ قد زَلُّوا في هذا، لكان أَوْضَحَ مِن أنْ نُنبِّه عليه، فإنَّ منهم مَن يُقَسِّمُ الشروطَ إلى: لغويةٍ، وعقلية، وشرعية، ويَذْكُرُ بابَ «إنَّ» وأخواتِها في القسم اللغوي(58)،

والإرشاد والإصلاح والتذكير، إذْ كان على قَدَمِ السلف الصالح في حُسْنِ الهدي وإقامة شعائر الدين، حتى قال فيه عصريُّه العلامة أبو سالم العياشي:

مَن فاته الحسنُ البصري يُدركه ... فليَصْحَبِ الحسنَ اليوسيَّ يَكفيه

(النبوغ المغربي: 1/ 286)

توفي سنة 1102 رحمه الله تعالى. (انظر: الأعلام للزركلي: 2/ 223 - 224)

(58) ومنهم الغزاليُّ – ولعله أَوَّلُهم - حيث قال في "المستصفى" : اعلم أنَّ الشرطَ عبارةٌ عما لا يوجد المشروطُ مع عدمه، لكن لا يلزم أنْ يوجد عند وجوده، وبه يُفارق العلة، إذ العلةُ يلزم من وجودها وجودُ المعلول، والشرطُ يلزم من عدمه عدمُ المشروط ولا يلزم من وجوده وجودُه. والشرطُ: عقليٌّ، وشرعي، ولغوي. والعقليُّ كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، والمحل للحياة، إذ الحياةُ تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لا بد لها من محل، ولا يلزم وجودُها بوجود المحل، والشرعيُّ كالطهارة للصلاة، والإحصانِ للرَّجْم، واللغوي كقوله: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق، وإن جئتني أكرمتك"، فإنَّ مقتضاه في اللسان باتفاق أهل اللغة اختصاصُ الإكرام بالمجيء، فإنه إنْ كان يُكرمه دون المجيء، لم يكنْ كلامُه اشتراطًا. (المستصفى: 261 ، ونحوه للآمدي في الإحكام: 2/ 309)

ويقال على كلام الغزالي: إنَّ مقتضاه في اللسان باتفاق أهل اللغة أنه لو قُدِّر أنه جاء لَلَزِمَ أنْ يُكرمَه، لأنه جعل الإكرامَ جزاءً مرتَّبًا على المجيء، فإنه إنْ جاء ولو يُكرمْه، لم يكنْ كلامُه اشتراطًا، ثم هذا المعنى يُشْعِر من طريق المفهوم بأنه إن لم يجئ لم يُكرَم، لأنه مع عدم المجيء قد انتفى موجِبُ الإكرام، وهو ما عُلِّق عليه الإكرامُ ورُبِط به من المجيء، فكان الإكرامُ مختصًّا بالمجيء، - واختصاصُ شيءٍ بشيءٍ معناه أنَّ الأولَ لا يوجد إلا مع الثاني، فوجودُ الأول مع غير الثاني يُنافي

اختصاصَه به - وإلا فلو لم يكن مقتضَى العبارةِ استلزامَ المجيءِ للإكرام واقتضاءَه له، لما كان في إكرامِه عند عدم المجيء ما يُنافيها، فلم يكن اختصاصٌ، إذ لا مُوجِبَ عندئذ لأنْ يكون عدمُ المجيء منافيًا للإكرام، وإنما جاءتْ تلك المنافاةُ من جهة كونِ عدم المجيء مضادًّا لما عُلِّقَ الإكرامُ به وجُعِل لازمًا له، والحاصلُ أنَّ منطوقَ العبارة استلزامُ الشرط للجزاء، ومفهومُها انتفاءُ الجزاء عند انتفاء الشرط، وقد صرح بهذا شيخُه الجويني كما تقدم، حيث جعل للشرط دلالتين: إحداهما مصرَّحٌ بها، وهي إثباتُ المشروط عند ثبوت الشرط، والأخرى ضمنية، وهي الانتفاءُ عند الانتفاء. (البرهان: 2/ 51) لكنَّ الغزاليَّ قَلَبَ الموضوعَ، فجعل منطوقَها انتفاءَ الجزاءِ لانتفاء الشرط، ولم يَجْعَلْ لها دلالةً البتةَ على استلزام الثبوتِ الثبوتَ، ومبنى كلامِه كونُ الشرطِ ما يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده الوجود.

والحق أنَّ الشرط اللغوي يلزم من وجوده الوجود، وهذه حقيقةُ السبب لا الشرط، ولهذا اجتمعت كلمةُ النحاة على تعريف الشرط بأنه عَقْدُ السببية والمسببية بين الشرط والجزاء، وتقدم الكلامُ في هذا بنوعِ بسط، وهذا يقتضي أنَّ الشرطَ النحوي علةٌ كما صرح به المحلي، وتقدم أيضا. على أنَّ السببيةَ التي يُفهِمها الشرطُ النحوي أعمُّ من السببية الخارجية، ولهذا فمِثْلُ هذه الصِّيَغ في كلام الشارع إنما تدل على استلزام الشرط للجزاء، أما أنَّ الشرطَ في نفس الأمر علةٌ للجزاء، فأمرٌ وراءَ ذلك وأخصُّ، وقد صرح الغزالي في "المستصفى" عند كلامه في مسالك العلة بأنَّ مِن جملة ما يقع به التنبيهُ على الأسباب: ترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط، وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، كقوله - عليه السلام - : "من أحيا أرضا ميتة فهي له"، و"من بدل دينه فاقتلوه"، وقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} و{الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا}، وقوله تعالى: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا}. (المستصفى: 309 ، وانظر: شفاء الغليل: 271 - 272)

ثم قال: فإن قيل: فهذه الوجوهُ المذكورةُ تدل على السببِ والعلةِ دلالةً قاطعةً أو دلالةً ظنية؟

قلنا: أما ما رُتِّبَ على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط، فيدل على أنَّ المرتَّبَ عليه معتبرٌ في الحكم لا محالة، فهو صريحٌ في أصلِ الاعتبار، أما اعتبارُه بطريق كونه علةً أو سببًا متضمِّنًا للعلة بطريق الملازمة والمجاورة، أو شرطًا يظهر الحكمُ عنده بسببٍ آخر، أو يُفيد الحكمَ على تجرده حتى يعم الحكمُ المَحالَّ، أو يضم إليه وصف آخر حتى يختص ببعض المحال= فمطلقُ الإضافةِ من الألفاظ المذكورة ليس صريحًا فيها، ولكن قد يكون ظاهرًا من وجهٍ ويحتمل غيرَه، وقد يكون مترددا بين وجهين فيُتبع فيه مُوجَبُ الأدلة، وإنما الثابتُ بالإيماء والتنبيه كونُ الوصف المذكورِ معتبَرا بحيث لا يجوز إلغاؤه.

مثال هذا: قوله – عليه السلام – : "لا يقض القاضي وهو غضبان"، وهو تنبيه على أنَّ الغضبَ علةٌ في منع القضاء، لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس علةً لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يُلحق به الجائعُ والحاقِن والمتألم، فيكون الغضب مناطًا لا لعينه بل لمعنًى يتضمنه. وكذلك قوله: "سها فسجد" يحتمل أنْ يكون السببُ هو السهو لعينه، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه مِن ترك أبعاضِ الصلاة، حتى لو تركه عمدا ربما قيل يسجد أيضا. وكذلك قوله: "زَنَى ماعِزٌ فرُجِم" احتمل أنْ يكون لأنه زنى، واحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنا من إيلاج فرجٍ في فرجٍ محرم قطعا مشتهًى طبعا حتى يتعدى إلى اللواط. وكذلك قوله: "من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المُظاهِر" يحتمل أن يكون لنفس الجماع، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من هتك حرمة الشهر، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل، والظاهر الإضافةُ إلى الأصل، ومَن صرفه عن الأصل إلى ما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل افتقَر إلى دليل، وهذا النوعُ من التصرف غيرُ منقطعٍ عن هذه الإضافات. (المستصفى: 309 – 310)

والذي يعنينا ههنا ويتحقق به مطلوبُنا – وهو قضيةُ كلامِه كما لا يخفى – : هو أنَّ الأول يلزم من وجوده وجودُ الثاني، وأما البحث في تحقيق علةِ وجودِ الثاني في الخارج فأمرٌ وراء ما نرومه،

ووراء ما تُعطيه العبارةُ كما هو صريحُ ما قاله النحاةُ مِن أنَّ سببيةَ الشرط أعمُّ من كونه مؤثرا ومقتضيا في الخارج.

هذا، وقد وقع للأبياري ما وقع للغزالي مِن سَلْبِ الشرط النحويِّ دلالتَه على استلزام الثبوتِ الثبوتَ وقَصْرِ دلالتِه على الانتفاء عند الانتفاء، وقد حاول الانفصالَ عن استلزام الثبوتِ للثبوت بأنَّ المستلزِمَ للإكرام في قولنا: "مَن أتاني أكرمته" ليس هو الشرط، وإنما الالتزامُ المشروطُ بالشرط، فالإكرامُ ثابتٌ بالتزام المتكلِّم للإكرام، وأما الإتيانُ فهو شرطٌ للالتزام، بمعنى توقُّفِ الالتزام عليه، فلو قُدِّرَ الإتيانُ للَزِمَ الإكرامُ لا بسبب الإتيان ولكن بالالتزامِ المشروطِ بالإتيان. وهاك نصَّ كلامِه، أين قال: فلو قال: "أنا أكرم الناس"، لم يختصَّ بآتٍ من غيره، فلما قال: "من أتاني"، اقتضى هذا الكلامُ أنَّ غيرَ الآتي لا مدخلَ له في التزام الإكرام، فأفاد الشرطُ التخصيصَ خاصة، دون الإعطاء والإكرام. وقد تقدم تحقيقُ هذا في فصل الشرط. (التحقيق والبيان: 2/ 323 – 324)

والحاصلُ أنَّ الشرط أفاد أنَّ عدمَ الإتيان يستلزم عدمَ الإكرام، وأما الإتيان فلا يستلزم الإكرام، وإنما المستلزم له التزامُ الإكرام المشروطُ بالإتيان، ولذلك قال في صدد الكلام: فإنا قد بَيَّنَّا أنَّ دلالةَ الشرطِ انحصرت في النفي دون الإثبات. (التحقيق والبيان: 2/ 324) وأنت ترى أنه يتكلم في الشرط النحوي معتبرا في شرطيته المعنى العرفيَّ. ولذلك قال في فصل الشرط المحال عليه: الشرطُ عبارةٌ عما لا يوجد المشروطُ إلا عند وجوده، ولكن لا يلزم من وجوده وجودُه، بدلالةٍ في جانب نفيه، فإنه إذا انتفى انتفى المشروط، ولا دلالةَ في جانب الوجود. والشرطُ: عقلي، وشرعي، ولغوي. فالعقلي: كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، وكذلك الحياةُ شرطٌ في السمع والبصر والكلام، ولا يلزم من وجود الحياة وجودُ هذه الصفات، ويلزم من عدمها عدمُها، والشرط الشرعي: كالطهارة للصلاة، وستر العورة وغير ذلك، فلا تصح صلاةُ المُحْدِث، ولا يلزم إذا كان متطهرا أنْ تَصح صلاتُه ولا بد، والشرط اللغوي: كقولك: "إذا دخلتِ الدار فأنت طالق"، فإنها لا تطلق إذا لم تدخل، بمقتضى الشرط، وإنْ أمكن أنْ تطلق طلاقًا آخَرَ غيرَ الطلاقِ المعلَّقِ على الدخول، ويكون

هذا الاشتراطُ قد منع الطلاقَ مِن أنْ يكون مطلقًا، ولا نقول: إنه نطق بالطلاق مطلقا، ثم خصَّصَه بالدخول، فإنه لو كان كذلك، لم يَقدر على التخصيص بعد الطلاق، بل إنما يكون بالطلاق مضافًا إلى الدخول، وكذلك النعتُ يقتضي تخصيصَ لفظ المنعوت، الذي لولا النعتُ لكان مسترسلا، فإنْ قال: "اقتلوا المشركين الحربيين"، كان الأمرُ بالقتل مختصا بسبب النعت، ولو لم يقل (الحربيين)، لاقتضى اللفظُ قتلَ كلِّ مشرك، فكذلك لو قال: أنت طالق، لوقع الطلاقُ ناجزا، إذ لا اختصاصَ له بزمانٍ أو مكان، فإذا قال: أنت طالق إنْ دخلت الدار، فإذا لم يكن دخولٌ، فلا دلالةَ للفظِ على غير حالةِ الدخول بحال. فهكذا ينبغي أنْ تُفهم حقيقةُ الشرط.

فإن قيل: فإذا كان الشرطُ لا دلالةَ له على جانب الإثبات بحال، وإنما يدل على أنها إذا لم تدخل الدارَ لم تطلق، فينبغي إذا دخلتْ أنْ لا تطلق، إذ اللفظُ لا دلالةَ له على الإثبات بحال. قلنا: لم تطلق إذا دخلتِ الدارَ بناءً على كون دخول الدار شرطًا، وأنَّ الشرطَ اقتضى الطلاق، هذا باطلٌ لاشك فيه، وإنما طلقت عند دخول الدار بوجود السبب، وهو تطليقُ الزوج، فإنَّ دخولَ الدار لا يقتضي تطليقَها على حال، وإنما هو شرطٌ في وجود السبب، فإذا لم يكن دخولٌ، لم يوجد السبب، وإذا وُجد الدخولُ وُجِد السبب، فاستند التطليقُ إلى جريان سببه عند وجود شرطه. (التحقيق والبيان: 2/ 264 – 266)

قلت: قوله (وإنما هو شرطٌ في وجود السبب، فإذا لم يكن دخولٌ، لم يوجد السبب، وإذا وُجد الدخول وجد السبب) يَنقُض آخرُه أولَه، فإنه قرر أوَّلًا أن الدخول شرطٌ في وجود السبب، والشرطُ لا يلزم من وجوده الوجود، ثم قرر آخرا أنه إذا وُجِد الدخولُ – وهو الشرط – وجد السبب!

ثم قولُه هذا (وإذا وُجد الدخول وجد السبب) قضيتُه أنَّ الدخولَ سببُ سببٍ، وسببُ السببِ سببٌ، فكان الدخولُ مقتضيا للتطليق، وقد قال أوَّلًا (فإنَّ دخولَ الدار لا يقتضي تطليقَها على حال)، فانظر رحمك الله، وأَنْصِفْ.

والحاصلُ أنه قد جَهِدَ لتطبيق الشرط النحوي على المعنى العرفي، وأنه يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده الوجود، وذلك نقضًا على الجوينيِّ الذي قرر أنَّ للشرط النحويِّ دلالتين: إحداهما: صريحةٌ، وهي استلزام ثبوته لثبوت الجزاء، والثانية: ضمنية، وهي استلزام انتفائه لانتفاء الجزاء، وهو الحقُّ، ولذلك قال أبو العباس بن المنير: وهو (يعني الجويني) عندي أعذرُ ممن رَدَّ عليه (يعني الأبياري)، فإنَّ الذي رَدَّ عليه زَعَم أنَّ قولَ القائل: "إن دخلتِ الدار فأنت طالق" شرطٌ حقيقة، قال: والعلةُ الموجبة لوقوع الطلاق إنما هي إيقاعُ الزوج عند الشرط، وإلا فالدخولُ ليس علةً للطلاق شرعا، وهذا الردُّ وهمٌ مِن جهة أنَّ الدخولَ، وإن كان ليس علةً للطلاق شرعًا ابتداءً، لكنه يجوز أنْ يكون علةً له بوضع المطلِّقِ وغَرَضِه، لأنه قد فَوَّضَ الشرعُ إليه في إيقاعَ الطلاق بلا سبب، فيلزم أنْ يفوض إليه في وضع الأشياء أسبابا، ولهذا لا يُعلِّق الطلاقَ غالبا إلا على وصفٍ مشتمِلٍ على حكمةٍ عنده، مثل أن تكون تلك الدار عورة، أو فيها ما ينافي غرضَه، فإذا ارتكبتِ الزوجةُ ذلك، ناسَبَ الفراقَ في غرضه وقَصْدِه، وكما أنَّ الطلاقَ غيرُ مشروطٍ شرعًا بدخول الدار، وقد صار عند هذا القائل مشروطا بوضع المعلِّق، فلا مانعَ مِن أنْ يكون غيرَ معلَّل شرعا، ويصير معلَّلا بوضع المطلِّق فعلًا يقتضيه، ولهذا لو قال: "أنت طالق أن دخلت الدار" بفتح الهمزة، وقصد ذلك، وكان فصيحًا، طلقت في الحال، وكان الدخولُ علةً للطلاقِ لا شرطا. (البحر المحيط للزركشي: 4/ 438 - 439)

ويؤيده ما تقدم لابن القيم (أنَّ قولَه: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق" سببٌ ومسبَّب، ومؤثر وأثر، ولهذا يقع جوابًا عن العلة، فإذا قال: "لِمَ أطلقها؟ " قال: لوجود الشرط الذي عَلَّقْتُ عليه الطلاق، فلولا أنَّ وجودَه مؤثر في الإيقاع لَمَا صح هذا الجواب).

ويتحصل من كلام ابن المنير أنَّ الأسبابَ الشرعيةَ هي التي نَصَبَها الشارعُ وجعلها أسبابا ابتداءً، فمنشأُ سَبَبِيَّتِها الشارعُ نفسُه، والذي نصبه الشارعُ سببا لوقوع الطلاقِ والفُرقةِ بين الزوجين هو تطليقُ المطلِّق، مُنَجَّزًا كان أم معلَّقا، لا دخولُ الدار، ثم المعلَّقُ لما فَوَّض الشارعُ للمتكلِّم بالطلاق

أنْ يُنيطه بها شاء من الأسباب، صار وقوعُه منوطًا بتحقُّقِ ما جعله سببا للوقوع ومستلزمًا له، فالدخولُ سببٌ جعلي، فمنشأ سببيته الجعلُ والتعيينُ من المتكلِّم، والدالُّ على هذا الجعل هو قولُه: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، فإنَّ العرب وضعتْ هذا التركيبَ ليدل على سببيةِ الشرط ومسبَّبية الجزاء، فيلزم من تحقق الأول تحققُ الثاني.

قال القرافي: الله تعالى شَرَع الأحكامَ وشرع لها أسبابا، وحصولُ الأسبابِ على قسمين: قسمٌ قرَّره في أصلِ شرعِه، كالزوال ورؤية الهلال، ومنه ما وكل سببَه للمكلَّف، فإنْ شاء جعله سببا وإن شاء لم يجعله، ولم يجعل له أنْ يجعله إلا بطريقٍ واحد هو التعليق، فدخولُ الدار ليس سببا لطلاقِ امرأةِ أحدٍ، وجعلَ اللهُ تعالى لمن شاء أنْ يجعله سببا لذلك بالتعليق، وكذلك سائرُ الشروطِ المعلَّقِ عليها في الطلاق والعتاق والنذور. (نفائس الأصول: 3/ 1353 – 1354 ، وانظر: الفروق: 1/ 71 و79)

وقال ابن تيمية في "الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق" : وأما إنْ أريد باقتضاء التعليق لوقوع الطلاق **المشهورُ عند الخاصة والعامة** أنهم يَعلمون **أنَّ المعلِّقَ جَعل الشرطَ مستلزمًا للجزاء** مقتضيًا له بحيث يلزم من وجود الملزوم وجودُ اللازم= **فهذا صحيح**، وهذا هو الذي أراده –والله أعلم– بقوله: (إنَّ اقتضاءَ التعليق لوقوع الطلاق أمرٌ مشهورٌ عند الخاصة والعامة لا يَقبل التشكيك)، **فهذا الاقتضاءُ مسلَّمٌ لا يُنازِعه فيه عاقل**، وهو موجَب يَمينِه، ولكن **حقيقة هذا أنَّ المعلِّق نفسَه أثبت هذا الاقتضاءَ واللزوم**، فإنه هو الذي عَلَّق وربط وألزم، فجعل الجزاءَ لازمًا لنفسه. (الرد على السبكي: 1/ 28)

ثم قد قال الزركشي على كلام أبي العباس بن المنير المتقدِّم: وهذا بالنظر إلى وضع اللغة، وأما بالنظر إلى الفقهِ فدخولُ الدارِ ليس هو سبب الطلاق، إذ لا يُناسِب ذلك، وإنما السببُ تطليقُ الزوج الموقوفِ على الدخول. (البحر المحيط: 4/ 438)

وقال في موضع لاحق من "البحر" : قال علماؤنا: الشرطُ إذا اتصل بالسبب ولم يكن مبطلا، كان تأثيرُه في حكم تأخُّرِ السبب إلى حين وجوده لا في منع وجوده، ومثالُه: إذا قال: "إن دخلتِ الدار فأنت طالق"، فالسببُ قولُه: "فأنت طالق"، لأنَّ "أنت طالق" ثابتٌ مع الشرط كما هو ثابت بدونه، غيرَ أنَّ الشرطَ أوقف حكمَه إلى وقتِ وجوده، فتأثيرُ الشرطِ إنما هو في مَنْعِ حكم العلة، لا في نفس العلة، بدليل أنه لو لم يَقترن به الشرطُ ثبت حكمُ العلة. وربما عبروا عن هذا بأنَّ الشرطَ لا يُبطل السببية، ولكنْ يؤخِّر حكمها، والسببُ ينعقد ولكن الشرط يرفعه ويؤخر حكمَه، فإذا ارتفع الشرطُ عَمِل السببُ عملَه، ومِن ثَم يقولون: الصفة وقوع لا إيقاع، والشرطُ عندهم قاطعُ طريقٍ يَضُر ولا ينفع، إذ لا مدخلَ له في التأثير نفيًا وإثباتا، وإنما هو توقُّفٌ عن الحكم. ومِن هذا يُعلم أنها إذا دخلتْ طلقت لكونه قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، لا لكونها دخلت. قال أصحابنا: مَن عَلَّقَ الطلاقَ فقد نَجَّزَ السبب، والمعلَّقُ إنما هو عملُ السببِ لا نفسُه، وقد وافَقَنا على ذلك المالكيةُ والحنابلة، وقال أبو حنيفة: الشرطُ يمنع انعقادَ السبب في الحال، وخَرَّجه بعضُ المتأخرين وجهًا في مذهبنا مِن قول بعض أصحابنا في المسألة السُّرَيجية: إنه يقع المنجز وطلقتان معه أو بعده من المعلَّق، وربما قال أبو حنيفة: الشرطُ داخلٌ على نفس العلة لا على حكمها. قال: والشرطُ يحول بين العلة ومحلها، فلا تصير علةً معه. والظاهرُ مذهبُ الشافعي، لأنَّ الشرطَ لا مدخل له في التأثير، فكيف يمنع العلية. (البحر المحيط: 7/ 150 ، وانظر: شرح المعالم للفهري: 1/ 295)

قلت: وهذا – على ما فيه – لا يُعكر على نروم تثبيتَه البتة، لأن الذي يكفينا من البحثِ هو أنَّ الدخولَ يلزم من وجودِه وجودُ الطلاق، كما قال: (ومِن هذا يُعلم أنها إذا دخلتْ طلقتْ)، وأما كونُ الدخولِ في الخارج سببًا أو غيرَ سبب، فتحقيقُه لا يتوقف عليه مقصودُنا، وهو أنَّ هذه الصيغةَ اللغوية يكون الجزاءُ فيها لازما للشرط، وما نحن فيه كذلك.

ثم ما يجيء غيرَ بعيدٍ من الكلام على ما ذكره العضدُ من الشرط الشبيه بالسبب له اتصالٌ وثيق بهذا، فليُعتبَر.

ومَورِدُ التقسيمِ يجب أنْ يكون مشترَكًا بين الأقسام، فيُشْعِرُ أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الشروطِ [ينتفي المشروطُ](59) بانتفائه، ولا يلزم أن يُوجَدَ بوجوده(60)،

---

(59) في الأصل: (فيُشْعِر أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الشروط [ينتفي] بانتفائه).

(60) فقد جعل المَقْسِمَ: الشرطَ العرفيَّ (وهو ما يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده الوجود)، وجعل الشرطَ اللغويَّ قسما تحته، فاقتضى ذلك صِدْقَ ضابطِ الشرط العرفي على اللغوي، ضرورةَ صحةِ صدق المقسم على جميع الأقسام، لكونه أعمَّ منها، وليس هذا بصحيح.

وهذا الإشعارُ هو الذي غرَّ المحقِّقَ السيالكوتي حتى اعترض على السعد الذي قال في "المطول" : لا نُسَلِّمُ أنَّ الشرطَ النحويَّ هو ما يتوقف عليه وجودُ الشيء، بل هو المذكورُ بعد "إنْ" وأخواتِه معلَّقًا عليه حصولُ مضمونِ جملة. (المطول: 328 ، وانظر: فواتح الرحموت: 1/ 460) فقال عبد الحكيم عليه: قولُه (لا نسلم أن الشرطَ النحوي الخ) مخالفٌ لما في كتب الأصول مِن قسمتِهم الشرطَ بالمعنى المذكورِ إلى: عقليٍّ، وشرعي، ولغويٍّ وهو المذكورُ بعد "إنْ". (حاشية المطول: 272) فتأمل رحمك الله.

هذا، وقال العضد في شرح المختصر الحاجبي: إنَّ الشرطَ اللغويَّ صار استعمالُه في السببية غالبًا، يقال: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق"، والمرادُ أنَّ الدخولَ سببُ الطلاقِ يستلزم وجودُه وجودَه، لا مجرد كونِ عدمِه مستلزمًا لعدمه من غير سببية. ويُستعمَل في شرطٍ شبيهٍ بالسبب من حيث إنه يَستتبع الوجودَ، وهو الشرطُ الذي لم يبقَ للمسبَّب أمرٌ يتوقف عليه سواه، فإذا وُجِد ذلك الشرطُ فقد وُجدتِ الأسبابُ والشروطُ كلُّها، فيوجد المشروط، فإذا قيل: "إنْ طلعتِ الشمسُ فالبيتُ مضيء"، فُهِم منه أنه لا تتوقف إضاءتُه إلا على طلوعها. (الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 61 ، وانظر: بيان المختصر للأصفهاني: 2/ 301)

قلت: يَقصد أنَّ سببَ الإضاءة ليس هو الطلوع، بل هو الشمس نفسُها، لكن تأثيرها متوقفٌ على شرطٍ وهو طلوعُها، فلما طلعتْ حصلتِ الإضاءةُ لا بسبب الطلوع وإنما بسبب الشمسِ التي تَوَقَّفَ تأثيرُها على حصول الشرط وهو الطلوع.

فالحاصلُ أنَّ الشرطَ الشبيهَ بالسبب لم يُسْلَبْ حقيقةَ الشرطية العرفية، وهي أنه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم لذاته، لكنه أَشْبَهَ السببَ من جهة استتباعِه الوجودَ، فإنه لما كان الشرطَ المتمِّمَ لأجزاء السبب التام، صار يلزم من وجودِه الوجودُ، لا لذاته حتى لا تَنتقض شرطيتُه، وإنما لكونه آخِرَ أجزاء السبب التام، والسببُ إذا تم لزم من وجودِه الوجودُ لامحالة، فصار الشرطُ مستلزما للوجود بواسطةِ استكمالِ السبب التام لأجزائه.

ولا يخفى أنَّ هذا التفاتٌ مِن العضد إلى السببية الخارجية، وهو في ذلك تابع لابن الحاجب، قال الكافيجي: كلامُ ابنِ الحاجب يدل على أنَّ المرادَ منه (أي: الشرط عند النحاة) هو السببُ المقتضِي. (شرح قواعد الإعراب: 409 – 410) لكنَّ السببية التي يجعلها النحاة معنًى للشرط أعم، وحاصلُ معناها الاستلزام، أي: أنه يلزم من وجود الشرط وجودُ الجزاء، وإن لم يكن الشرطُ في نفس الأمر سببًا وعلة لوجود الجزاء، كما تقدم، قال عباس حسن: ولهذا يقولون: إنَّ الشرطَ ملزومٌ دائما، والجزاء لازم، سواء أكان الشرطُ سببا أم غيرَ سبب. (النحو الوافي: 4/ 422) فموجب تسمية الشرط سببا هو أنَّ وجودَه يلزم منه وجودُ شيءٍ آخر، وإن لم يكن الملزومُ المستلزِمُ في الخارج سببًا.

وعليه فلا فرق بين ما جعله سببا وما جعله شرطا شبيهًا بالسبب، إذ الكلُّ سببٌ يلزم من وجوده الوجود، أما السببية الخارجية فهي أخصُّ مما الكلامُ فيه، فالكلام فيها كلامٌ فيما هو وراءَ المقصود.

هذا، وقولُ السيالكوتي في "حاشية المطول" (277) : الشرط النحوي معتبرٌ فيه معنى السببيةِ، ولذا قال الأصوليون: إنه شرطٌ شبيهٌ بالسبب اهـ ، ملتفِتٌ إلى ما قرره العضد في الشرطِ الشبيهِ بالسبب من كونه يَصْدُقُ عليه الشرطُ العرفي، وإنما أشبه السببَ من جهة لزوم الوجود لوجوده،

وليس ذلك اللزومُ لذاته كما تقدم، ولذلك لم يكن ما قرره النحاةُ في معنى الشرط الذي حكاه هنا معارضًا عنده لكلامه السابق المفيدِ لكون الشرط النحوي قسما من أقسام الشرط العرفي، وإنْ كان القانعُ بالظاهر قد يقضي على كلامه بالتناقض، للتباين بين الشرط والسبب، قال عبد العلي الهندي: ما هو سببٌ لشيءٍ لا يكون شرطًا أصلًا، إذ الشرطُ لا اقتضاءَ فيه أصلًا. (فواتح الرحموت: 1/ 351) والسبب فيه اقتضاءٌ، فاجتماعُهما اجتماعُ النقيضين.

(تنبيه) : مورد امتناع اجتماع الشرطية والسببية أن يكون ذلك من جهةٍ واحدة، وأما مع تغايُر الجهاتِ فلا امتناع، قال المحقق حُلولو: قد يكون الشيءُ الواحدُ سببا وشرطا ومانعا، لكن بنِسَبٍ وإضافات، كالإيمان، فإنه سببٌ للثواب، وشرطٌ في صحة الطاعة أو وجوبِها على الخلاف في ذلك، ومانعٌ من القصاص منه للكافر، وكالنكاح، فإنه سببٌ في التوارث، وشرط في ثبوت الطلاق، ومانع من نكاح أخت المنكوحة. (الضياء اللامع: 1/ 142 – 144 ، وانظر: نشر البنود: 1/ 42)

ولهذا قال ابن عاصم – وقد عرض لحَدِّ كلٍّ من السبب والشرط والمانع – :

والشيءُ قد يكون كلَّ ما ذُكِر ... **مع اختلافِ الحكم** كالرِّقِّ اعتبر

ولا يكون واحدٌ منها بدا ... في ذلك الحكم سواه أبدا

ووقع في بعض النسخ (سَواءً) بدل (سِواه)، قال الشيخ محمد يحيى الوَلَّاتي في شرح البيت الأول: يعني أنَّ الشيءَ الواحدَ قد يكون مجتمِعًا فيه كلُّ ما ذُكِر من السبب والشرط والمانع مع اختلاف الحكم، فيكون سببا من جهةٍ وشرطا من جهةٍ ومانعا من جهةٍ أخرى، والحكمُ مختلِفٌ بحسب اختلاف الجهات: فالحكمُ المسبَّب عنه ليس هو الحكم المشروط فيه ولا الحكم الممنوع به، وكذا كلٌّ من الثلاثة.

مثالُه: الرِّقُّ، فإنه سببٌ لصحة العتق، وشرطٌ لِحِلِّيَّة البيع، ومانعٌ من الإرث. وكالنكاح، فإنه سبب في إباحة التمتع بالحُرَّة، وشرط في ثبوت الطلاق، ومانع من نكاح أخت المنكوحة. وكالإيمان، فإنه سبب في الثواب، وشرط في صحة الطاعة أو وجوبها، ومانع من القصاص إذا قَتَلَ المؤمنُ

وربما أَفْصَحَ بذلك، وليس هذا بصحيح(61).

الكافر.

وأمثالُ هذا كثيرة، غيرَ أنَّ الشيءَ الواحدَ لا يمكن أنْ يكون سببا وشرطا ومانعا لحكمٍ واحد من جهةٍ واحدة، لما في ذلك من التدافُع، وإنما يكون سببًا لحكم وشرطًا لآخر ومانعًا لآخر، ولا يصح اجتماعُها على الحكم الواحد، ولا اجتماعُ اثنين منها من جهة واحدة، كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف، وهذا هو معنى قوله:

ولا يكون واحد منها بدا ... في ذلك الحكم سواء أبدا

يعني أنَّ الثلاثةَ المذكورة - وهي السببُ والشرط والمانع - لا يكون واحدٌ منها سواءً مع الآخر في ذلك الحكم المسبَّب أو المشروط أو الممنوع، أي: لا يكون الشيءُ الواحدُ سببا وشرطا ومانعا لحكمٍ واحد من جهةٍ واحدة، لما في ذلك من التدافُع. (نيل السول: 53 ، وانظر: سلم الحصول للخديم: 51 — 52 ، ومرتقى الوصول، تحقيق ودراسة أحمد مزيد البوني: 114)

(61) وقد سلك القرافي في "شرح المحصول" مسلكًا محقَّقا في التقسيم، حيث قال: لفظُ "الشرط" مشترَكٌ بين أمرين:

أحدهما: سببٌ لا شرط، وهو الشرطُ اللغوي والتعاليقُ بأسرها.

والثاني: الشرطُ المعروف، وهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم.

وهو ثلاثةٌ: عقلي: كالحياة مع العلم. وشرعي: كالطهارة مع الصلاة. وعرفي: كالغذاء مع الحياة.

فهذه الثلاثة يلزم من عدمها العدم، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم، بخلاف الشرط اللغويِّ الذي هو التعاليقُ، يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم، كمن قال لامرأته: "أنت طالق إنْ دخلتِ الدار"، يلزم من الدخول الطلاقُ، ومِن عدم الدخولِ عدمُ الطلاقِ المعلَّقِ،

وكذلك: "إنْ زالتِ الشمسُ فصَلِّ"، يلزم من الزوال الوجوبُ، ومِن عدمه عدمُ الوجوب. (نفائس الأصول: 3/ 1348 – 1349)

ثم أنت ترى أنَّ القرافيَّ هنا جعل لفظَ "الشرط" مقولًا على الشرط اللغوي وما يقابله من سائر الشروط **بطريق الاشتراك اللفظي**، وبهذا صرح ابنُ تيمية فيما تقدم عنه في التعليق حيث قال: والمرادُ بالشرط هنا: ما يلزم من عدمه عدمُ الحكم، سواء عُرِف ذلك بالشرع أو بالعقل، مثل كون الطهارة شرطا في الصلاة، والحياة شرطا في العلم، ليس المراد ما يسميه النحاةُ شرطًا كالجملة الشرطية المعلقة بـ"إنْ" وأخواتها، فإنَّ هذا في المعنى سببٌ لوجود الجزاء، **ولفظُ "الشرط" يقال على هذا وهذا بالاشتراك**. (الرد على المنطقيين: 295)

وقال في "الفروق" : فإذا ظهر أنَّ الشروطَ اللغوية أسبابٌ دون غيرها، فإطلاقُ اللفظِ على القاعدتين (يعني قاعدةَ الشرط اللغوي وقاعدةَ غيرِه من سائر الشروط) أمكن أنْ يقال **بطريق الاشتراك**، لأنه مستعمَلٌ فيهما، والأصلُ في الاستعمال الحقيقة، وأمكن أن يقال **بطريق المجاز** في أحدهما، لأنَّ المجازَ أرجحُ من الاشتراك، وأمكن أن يقال **بطريق التواطؤ** باعتبارِ قدرٍ مشترَكٍ بينهما، وهو توقُّفُ الوجودِ على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك، فإنَّ المشروطَ العقلي وغيرَه يتوقف دخولُه في الوجود على وجود شرطه، ووجودُ شرطِه لا يقتضيه، والمشروطُ اللغوي يتوقف وجودُه على وجود شرطه، ووجودُ شرطه يقتضيه، ثم إنَّ الشرطَ اللغويَّ يُمكن التعويضُ عنه والإخلافُ والبدل، كما إذا قال لها: "إن دخلتِ الدارَ فأنت طالقٌ ثلاثا"، ثم يقول لها: "أنت طالق ثلاثا"، فيقع الثلاثُ بالإنشاء بدلًا عن الثلاث المعلَّقة، وكقولك: "إن أتيتني بعبدي الآبق فلك هذا الدينار"، ولك أنْ تعطيَه إياه قبل أن يأتي بالعبدِ هبةً، فتَخْلُفُ الهبةُ استحقاقَه إياه بالإتيان بالعبد، ويمكن إبطالُ شرطيته كما إذ أَنجز الطلاق، فإنَّ التنجيزَ إبطالٌ للتعليق، وكما إذا اتفقنا على فسخِ الجعالة، والشروطُ العقلية لا يقتضي وجودُها وجودًا، ولا تقبل البدلَ والإخلاف، ولا تقبل إبطالَ الشرطية إلا الشرعيةَ خاصةً، فإنَّ الشرعَ قد يُبطِل شرطيةَ الطهارة والسِّتارة عند معارضة التعذُّر أو غيره،

والتحقيقُ أنَّ التقسيمَ إنْ كان عائدًا إلى اللفظ، كما يقال: «العينُ» تنقسم إلى مُبصرةٍ ومُضيئة ونابعة، فقريبٌ، لكن هو خلافُ المعروف، وإن كان عائدا إلى المعنى فهو غَلَطٌ واضح.

ومنهم مَن يَحتج في كون مفهومِ الشرط حجةً بكون النحويين قد سَمَّوا هذه الأدواتِ: «أدواتِ الشرط»، والشرطُ ما ينتفي المشروطُ بانتفائه، فيلزم مِن ذلك عدمُ الجزاءِ عند عدم الشرط.

وهذا غَلَطٌ، فإنَّ لفظَ «الشرط» في المقدمةِ الأولى معناه مغايرٌ لمعنى لفظ «الشرط» في المقدمة الثانية، وإنما اشتركَا في اللفظ، فالشرطُ الذي يجب انتفاءُ المشروطِ بانتفائه هو الشرطُ المعنوي، وأما الذي يُسميه النحويون شرطًا في باب «إنْ» و«لو» ونحوِهما، فهو سببٌ مُستلزِم(62).

فهذه ثلاثةُ فروق: اقتضاءُ الوجود، والبدل، والإبطال. (الفروق: 1/ 63 ، وانظر: الإبهاج لابن السبكي: 4/ 1430 – 1431 ، والبحر المحيط للزركشي: 4/ 440 – 441)

ثم لا يخفى عليك ما في كلام القرافي من الشهادة لما تقدم في التعليق على قول ابن تيمية (فقد تبين أنَّ لفظَ «الشرط» في هذا الاصطلاح يدل عدمُه على عدم المشروط **ما لم يَخْلُفْه شرطٌ آخَرُ**)، فلا تغفل.

(تنبيه) : قال الشيخ السنوسي: ترجيحُ المجاز على الاشتراك – في القول الأصح – إنما هو مقيَّدٌ بأنْ تُتيَقَّنَ الحقيقةُ في أحد الإطلاقين وتُشْكِلَ في الآخر، فيُحمل على المجاز في الأصح، لأنه أغلبُ من الاشتراك وأبلغ، أما مع عدم ذلك، فحَمْلُ أحدِهما على المجاز ترجيحٌ بلا مرجح. (الشرح الكبير على السلم للملوي: 150 – 151)

(62) وهو عينُ ما أجاب به الفهريُّ في "شرح المعالم في أصول الفقه للفخر الرازي"، فإنه قال ما نصُّه: احتج صاحبُ الكتابِ على إثباتِه (أي: مفهومِ الشرط) بأنَّ أهلَ اللغةِ اتفقوا على أنَّ "إنْ" للشرط، قال: والشرطُ هو الذي ينتفي الحكمُ بانتفائه، بدليل أنهم يُسَمُّون الوضوءَ شرطًا في الصلاة،

وذلك يُفيد المطلوب. وقد **غَلِطَ** في هذه الحجة، فإنه **أَخَذَ الشرطَ بالاشتراك**. إلى أنْ قال: وإذا انقسم مسمَّى الشرطِ إلى معنيين، فإنما يُنتِجُ المطلوبَ إذا أريد به في المقدمة الثانية عينُ ما أريد به في المقدمة الأولى، وإلا كان جمعًا بمجرد اللفظ، فلا يُنتِج. (فانظر: شرح المعالم: 1/ 289 – 295 ، وانظر: المحصول للرازي: 2/ 122)

وقال السعد في "المطول" : الاستدلالُ بأنَّ انتفاءَ الشرطِ يُوجِب انتفاءَ المشروط، لأنه عبارةٌ عما يتوقف عليه وجودُ الشيء= في غاية السقوط، لأنه **غَلَطٌ مِن اشتراك اللفظ**، إذ لا نُسَلِّمُ أنَّ الشرطَ النحويَّ هو ما يتوقف عليه وجودُ الشيء، بل هو المذكورُ بعد "إنْ" وأخواتِه معلَّقًا عليه حصولُ مضمونِ جملة، أي: حُكِم بأنه يحصل مضمونُ تلك الجملةِ عند حصوله، وكِلَاهما منقولٌ عن معناهما اللغويِّ، يُقال: شَرَطَ عليه كذا، إذا جعله علامةً، ألا يرى أنَّ قولَنا: إنْ كان هذا إنسانًا فهو حيوان، شرطٌ وجزاء، مع أنَّ كونَه حيوانًا لا يتوقف على كونه إنسانا ولا ينتفي بانتفائه، بل الأمرُ بالعكس، لأنَّ الشرطَ النحويَّ في الغالب ملزومٌ والجزاء لازم. (المطول: 329 ، وانظر: فواتح الرحموت: 1/ 460 ، وانظر لِمَا نقله القرافي عن التبريزي من تضعيفه لاستدلال الرازي: نفائسَ الأصول: 3/ 1355 – 1356)

قال أبو حيان: لا شك أنَّ مِن كلام العرب: "لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا"، ولا يدل انتفاءُ الإنسانية على انتفاء الحيوانية. (تذكرة النحاة: 41)

ولهذا قال في تفسيره "البحر المحيط" : "لو" : عبارةُ سيبويه: إنها حرفٌ لما كان سيقع لوقوع غيره، وهو أحسنُ مِن قول النحويين: إنها حرفُ امتناعٍ لامتناع، لاطراد تفسير سيبويه – رحمه الله – في كل مكانٍ جاءت فيه "لو"، وانخرام تفسيرهم في نحو: "لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا"، إذ على تفسير الإمام يكون المعنى: ثبوتُ الحيوانية على تقدير ثبوت الإنسانية، إذ الأخصُّ مستلزم الأعم، وعلى تفسيرهم ينخرم ذلك، إذ يكون المعنى: تمتنع الحيوانية لأجل امتناع الإنسانية، وليس بصحيح،

إذ لا يلزم من انتفاء الإنسانية انتفاءُ الحيوانية، إذ توجد الحيوانيةُ ولا إنسانيةَ. (البحر المحيط: 1/ 144 ، وعبارة سيبويه في الكتاب: 4/ 224)

وقول السعد (لأنَّ الشرطَ النحوي في الغالب ملزومٌ والجزاء لازم)، لعله قال (في الغالب) - والمعروفُ أنه كذلك دائما لا غالبا كما تقدم وكما سيجيء أيضا، إذ حقيقةُ الشرطِ تقتضي كونَه مستلزما - لأنَّ الشرطَ والجزاء قد يكون كلُّ واحدٍ منهما لازما ملزوما، كما في مثل: "إن كان هذا إنسانا فهو ناطق"، فيكون انتفاءُ الشرط عندئذ موجبا لانتفاء الجزاء، لأن النسبة بينهما المساواة، والمتساويان متلازمان ثبوتًا وانتفاءً. والحاصلُ أنَّ اللازمَ لشيءٍ إما أن يكون مساويا له، أو أعم منه وهو الغالب، ولهذا سمي موضوعُ المقدمة الصغرى في القياس الحملي الاقتراني حدًّا أصغر، لكونه في الغالب أخصَّ من الأوسطِ محمولِها، فيكون أقلَّ أفرادًا منه، والمحمولُ لازمٌ للموضوع وإلا لما صح الحمل.

واعلم أنَّ القائلين بأنَّ الشرطَ النحويَّ يلزم مِن انتفائِه انتفاءُ الجزاء، لَمَّا اعتُرِض عليهم بأنَّ تسميةَ "إنْ" حرفَ شرطٍ إنما هو اصطلاحٌ للنحاة – كما رأيتَ - كتسميتهم الحركاتِ المخصوصةِ بالرفع والجر والنصب وإنْ لم يكن ذلك مدلولا لغويا، كان جوابُهم: أنَّا نَستدلُّ باستعمالها الآنَ للشرط على أنها في اللغة كذلك، لأنَّ الأصلَ أنْ تكون تسميتُهم له حرفَ شرطٍ مطابِقةً للوضع اللغوي، إذ لو لم تكنْ لكانت منقولةً عن مدلولها، والأصلُ عدمُ النقل، قال الإسنوي: وهذا الجوابُ يَنفع في كثيرٍ من المباحث. (نهاية السول: 1/ 369 ، وانظر: الإبهاج: 3/ 968 – 969 ، والمحصول للرازي: 2/ 124)

وحاصلُه الاستدلالُ بالاستصحاب المقلوب، قال ابن عاشور: وهو الاستدلالُ على ثبوت حكمٍ في الماضي بثبوته في الحال، إذ لا يُعرَف مُوجِبٌ للتغيير عن الأصل، والأصلُ عدمُه. (حاشية التنقيح: 2/ 8 ، وانظر: المحلي مع العطار: 2/ 391 – 392 ، والإبهاج: 6/ 2612 - 2613)

لكن الجواب إنما يتم لو كانت تسميةُ ما يتوقف عليه وجودُ الشيء شرطا بوضع اللغة، وقد عرفتَ من كلام السعد أنها ليست كذلك، بل هي بالوضع العرفي، فهي منقولة، ومثلها تسميةُ الشرطِ النحويِّ شرطا، قال السيالكوتي في "حاشية الجامي" : في "القاموس" : الشرط: إلزامُ الشيء والتزامُه، **نُقِل في الاصطلاح** إلى تعليقِ حصول مضمون جملةٍ بحصول أخرى. وحروفُ الشرط هي الحروفُ الدالة على التعليق انتهى. قال التهانوي: **ففُهِم مِن هذا أنَّ التعليقَ معنًى اصطلاحيٌّ للنحاة.** (كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1013) ولذلك قال السعد: (وكِلَاهما منقولٌ عن معناهما اللغوي).

ولهذا فإنَّ البَهاريَّ في "مسلَّم الثبوت" بعد أنَّ عَرَّفَ الشرطَ بأنه ما يتوقف عليه تأثيرُ المؤثِّر- قال: ثم هو: عقليٌّ كالجوهر للعَرَض، وشرعيٌّ كالطهارة للصلاة، وأما لغةً فهو العلامة، ومنه أشراطُ الساعة، قال شارحُه عبد العلي الهندي: فيه إشارةٌ إلى أنَّ الشرطَ اللغويَّ لا يَصْلُح قِسْمًا منه كما زعم ابنُ الحاجب، وإلى أنَّ الشرطَ اللغويَّ: العلامةُ، لا مدخولُ "إنْ" وأخواتِها كما زعمه أيضا. (فواتح الرحموت: 1/ 352 و354 ، وقارن مع "التحرير" لابن الهُمام بشرحيه: التقرير والتحبير: 1/ 249 - 250 ، وتيسير التحرير: 1/ 279 - 280)

ثم قال في "مسلَّم الثبوت" مع شرحه: (وأما تسميةُ النحاة مدخولَ "إنْ") وأخواتِها (شرطا، فلصيرورته علامةً على الجزاء)، هذا وجهُ التسمية، (إذ كثيرًا ما يُستعمل) "إنْ" (فيما لا يتوقف المسبَّبُ بعده على غيره)، فهو علةٌ موجِبة، (فيستلزم وجودُه لوجوده) أي: وجودُ مدخولِ "إنْ" وجودَ المسبَّب، فهو علامةٌ على الجزاء، (لا نفيُه لنفيه) أي: لا يستلزم نفيُ مدخولِ "إنْ" نفيَ المسبَّب، لاحتمال أنْ يُوجَد مِن سببٍ آخَرَ، بأنْ يكون المسبَّبُ أعمَّ منه، ويكونَ لازمًا له ولسببٍ آخر، ولا يلزم توارُدُ السببين على أثرٍ واحدٍ بالشخص، لأنه لعمومه لا يكون واحدًا شخصيا. نعم، إذا كان مساويا له يلزم مِن نفيِه نفيُه، (ولهذا يُنتج في الاستثنائيِّ) أي: المتصلِ (وضعُ المقدَّم) منه (لوضع التالي) منه (لا نفيُه لنفيه) أي: لا يُنتِج نفيُ المقدَّم لنفي التالي. (فواتح الرحموت: 1/ 354)

على أنَّنا لو سلمناه معنًى لغويا، لَمَا صحَّ الاستدلالُ بالاستصحاب بعد ما عرفتَه من تصريح النحاةِ بكون الشرطِ عندهم سببًا مستلزما، لأنَّ غايةَ ما يفيده الاستصحابُ المقلوبُ: عدمُ العلم بالتغيير لا العلمُ بعدم التغيير، وتصريحُ النحاة يفيد العلمَ بالتغيير، ولا يُعارِضُ العلمَ عدمُ العلم!

والحاصلُ أنَّ الجوابَ فيه ما فيه، ولهذا قال السبكي: هذا الجوابُ ذكره الإمامُ (يعني الرازي) وغيرُه، وفي النفسِ منه شيءٌ، فإنَّ المُنْصِفَ لا يُكابِر في أنَّ هذه الاصطلاحاتِ حادثةٌ بعد أصلِ الوضع. ولكن سبيل الانفصال عن السؤال أنْ يقال: نحن إنما كلامُنا في المعلَّقِ على شيءٍ بأداةٍ تَفهَم منها العربُ ما يُطلِق عليه المُصْطَلِحون "الشرطَ"، وهذا الذي يُفهَم من الشرط ليس مكتسَبًا مِن تسميته شرطا. والحاصلُ أنَّ المصطلَح إنما هو التسميةُ للمعنى السابق المفهومِ عند العرب، والخلافُ في مفهوم الشرط إنما هو في ذلك المعنى الذي كانت العربُ إذا أطلقتْ أداةَ الشرط تَفْهَمُه: هل هو الحصولُ عند الحصول والعدمُ عند العدم، أو مجرد الحصول عند الحصول. (الإبهاج: 3/ 969)

(تنبيه) : تقدم أنَّ الذي في "القاموس" في معنى الشرط: إلزامُ الشيء والتزامُه في البيع ونحوه، كالشريطة، ج: شروط اهـ.

قال الزركشي في "البحر" : قالوا: الشرط لغة: العلامة، والذي في "الصحاح" وغيرِه من كتب اللغة [أنَّ] ذلك في الشَّرَطِ بالتحريك، وجمعُه أشراط، ومنه أشراطُ الساعة، أي: علاماتُها، وأما الشَّرْطُ بالتسكين، فجمعُه شروطٌ في الكثرة، وأشرُطٌ في القلة، كفلوس وأفلس. (البحر المحيط: 4/ 437)

لكن قد قال ابن رسلان في "شرح أبي داود" عند حديث الشروط: الشروطُ جمع شَرْط، **والشَّرْطُ لغةً مخفَّفٌ من الشرَط بفتح الراء**، وهو العلامةُ، وجمعُه أشراط. (شرح سنن أبي داود: 16/ 18)

ولهذا قال ابن عطية في "تفسيره" : **يقال شَرْطٌ وشَرَط**: بسكون الراء وتخفيفها، وأَشْرَطَ الرجلُ نفسَه: **ألزمها** أمورا. (المحرر الوجيز: 5/ 116)

وفي "اللسان" عن الأصمعي: أشراطُ الساعة: علاماتُها، **ومنه الاشتراطُ الذي يَشترط الناسُ بعضُهم على بعض،** أي: هي علاماتٌ يَجعلونها بينهم، ولهذا سُميت الشُّرَطُ، لأنهم جَعلوا لأنفسهم علامةً يُعرَفون بها. (لسان العرب: 7/ 330)

فالظاهرُ أنه لا فرقَ بين الشرْط (بسكون الراء) والشرَط (بفتحها)، وأنَّ أصلَ المعنى هو العلامة، قال القرطبي في "التفسير" : واحدُ الأشراطِ شَرَطٌ، **وأصلُه: الإعلامُ،** ومنه قيل: الشُّرَطُ، لأنهم جعلوا لأنفسهم علامةً يُعْرَفون بها، **ومنه الشَّرْطُ في البيع وغيرِه.** قال أبو الأسود:

فإن كنت قد أزمعت بالصَّرْمِ بيننا ... فقد جَعَلَتْ أشراطُ أَوَّلِه تَبْدُو

ويقال: أشرط فلانٌ نفسَه في عملِ كذا، أي: أعلمها وجعلها له، قال أوس بن حجر يصف رجلا تَدَلَّى بحبلٍ من رأس جبل إلى نَبْعَةٍ يقطعها ليتخذ منها قوسًا:

فأشرط نفسَه فيها وهو مُعْصِمٌ ... وألقى بأسبابٍ له وتَوَكَّلا

(تفسير القرطبي: 16/ 240)

وإلى عدم الفرق يُشير ما في "شرح شذور الذهب" لابن هشام مِن أنَّ العلامةَ تُسمى "شَرْطًا" بسكون الراء و"شرَطا" بالفتح، وإنما كانتِ الأشراطُ في الآية - وهي بمعنى العلامات - جمعَ شرَطٍ بالفتح لا شرْطٍ بالتسكين، لا لكون العلامة لا يقال لها شَرْطٌ بالتسكين وإنما لسببٍ صرفي، وهذه عبارةُ ابن هشام فيه، قال: ثم بَيَّنْتُ أنَّ الفعلَ الأولَ يسمى شرطًا، وذلك لأنه علامةٌ على وجود الفعل الثاني، والعلامةُ تسمى شَرْطًا، قال الله تعالى: {فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا}، أي: علاماتُها، والأشراط في الآية جمعُ شرَطٍ بفتحتين لا جمعُ شَرْط بسكون الراء، لأنَّ "فَعْلًا" لا يُجمَع على "أفعال" قياسًا إلا في معتلِّ الوسط، كأثواب وأبيات اهـ، قال الشيخ محمد عبادة العدوي المحشي عليه: قولُه (والعلامة تسمى شَرْطًا) بسكون الراء كما تسمى شَرَطًا بفتحها. وقوله (قال تعالى الخ) دليلٌ للمحذوف، أعني قولَنا "كما تسمى شَرَطًا بفتحها"، وليس دليلًا للمذكور، بدليل قولِه (والأشراطُ في الآية جمعُ شَرَط

بفتحتين لا جمع شَرْط الخ)، وبه اندفع ما يقال: إنَّ الآيَةَ في شرَطٍ بالفتح، فلا تدل على أنَّ شَرْطًا بالسكون بمعنى العلامة، تأمل. (حاشية محمد عبادة على شرح الشذور: 2/ 172)

قلت: بل قد يقال: إنَّ الآيَةَ دليلٌ للمذكور، لأنَّ الأشراطَ إذا فُسِّرت بالعلامات، كان الشرْط بالتسكين بمعنى العلامة، وإنْ كان ما في الآية جمعَ شرَطٍ بالفتح، لأنهما بمعنًى ولا فرق، ولكنه نَبَّه على كون المذكور جمعَ شرَطٍ لا لمباينتِه الشرْطَ بالسكون، وإنما لكون الثاني لا يُجمع هذا الجمعَ في اللغة، فهو ينبه على أمرٍ لفظيٍّ صَرْفي لا معنوي، وبه اندفع ما يقال: إن الآية في شرَطٍ بالفتح، فلا تدل على أنَّ شرْطًا بالسكون بمعنى العلامة، تأمل.

ثم ما ذكره "القاموس" في معنى الشرط لعله عرفيٌّ اصطلاحيٌّ لا لغوي، فقد قال ابن رسلان عَقِبَ ما تقدم: وأما في **الاصطلاح** فله إطلاقات:

أحدُها: الشرطُ المعنوي، وهو ما يلزم من عدمه عدمُ مشروطه، ولا يلزم من وجوده وجودُه ولا عدمه.

والثاني: الشرط اللغوي، وهو ما يُؤتى فيه بصِيَغ التعليق نحو "إنْ" و"إذا" وغيرهما. قال القرافي وغيرُه: الشروط اللغوية أسبابٌ بوَضْع المعلِّقِ يلزم من وجودها الوجودُ ومن عدمها العدم.

والثالث: جَعْلُ شيءٍ قيدًا لآخر، كشَرَط عليه في بيعه كذا وفي إجارته كذا ونحو ذلك، وهو المرادُ هنا. (شرح سنن أبي داود: 16/ 18)

(تنبيه) : قال ابن عابدين: قد اشتهر أنَّ صاحب "القاموس" يذكر المعاني العرفية مع المعاني اللغوية، وذلك مما عِيبَ به عليه. (رد المحتار على الدر المختار: 4/ 261)

وذكر ابن عاشور أنَّ أقواما قد أكثروا المشترك والمعاني وأفسدوا المجاز وغيرَه، وقال: والفيروزآبادي هو الذي سَجَّل هذا التشتيتَ في قاموسه، حيث يَخلِط المعاني ويُدخل غيرَ العربي. (أليس الصبح بقريب: 185 - 186)

وحكمُه هو (**المقدمة الثالثة**) : وذلك أنَّ العلةَ والسببَ قد يُراد بها(63):

كما ذكر أنَّ من أسباب ضمور اللغة إخلالَ القواميسِ اللغوية والغفلةَ عن التفقه فيها، قال: حتى إنهم لَيُكْثِرون المعانيَ للفظِ الواحد، على أنَّ أكثرَها مجازٌ وتوسُّعٌ في الاستعمال، ولقد تنبه الزمخشريُّ إلى هذا فوضع لتدارُكِه كتابَه "أساس البلاغة"، وسبقه إلى نحوٍ من ذلك الثعالبي في مقدمة "فقه اللغة". (أليس الصبح بقريب: 187)

(63) من الأصوليين من يجعل العلةَ والسببَ شيئا واحدا، فالمعبَّرُ عنه في الأحكام الوضعية بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة، كالزنا لوجوب الجلد، والزوال لوجوب الظهر، والإسكار لحرمة الخمر، وهؤلاء لا يَشترطون المناسبةَ في العلة، ومَن يشترط يرى السببَ أعمَّ، لصِدْقِه على ما لم تظهر فيه مناسبة، كالزوال لوجوب الظهر، والسواد لقتل الكلب الأسود، ونحو ذلك. (المحلي على جمع الجوامع مع العطار: 1/ 133 – 134 ، والبدور اللوامع لليوسي: 1/ 284 ، و انظر: البحر المحيط للزركشي: 7/ 146 – 149)

والمناسبة: هي كونُ الوصف بحيث يكون ترتُّبُ الحكم عليه متضمِّنا لجلب نفعٍ أو دفع ضرر معتبَرٍ في الشرع. فالوصفُ المناسِبُ عبارةٌ عن وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ يلزم من ترتُّبِ الحكم على وَفْقِه حصولُ ما يصلح أنْ يكون مقصودًا مِن شَرْعِ ذلك الحكم، سواء كان المقصودُ جلبَ منفعةٍ أو دفعَ مفسدة، فإنه يلزم من ترتب وجوبِ القصاص على القتل حصولُ ما هو مقصودٌ من شرعية القصاص، وهو بقاءُ النفوس على ما يشير إليه قولُه تعالى {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}. واستخراجُ المجتهِدِ للوصفِ المناسب يسمى تخريجَ المناط. (الإحكام للآمدي: 3/ 270 ، والتلويح للسعد: 2/ 138 ، وحاشية العطار على المحلي: 2/ 313 ، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: 47 ، وانظر: الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 414 – 416)

1 - **العلةُ التامة**(64) التي لا يَنفكُّ عنها المعلولُ(65)، كمشيئة الله سبحانه(66)، فإنها مستلزمةٌ لوجود المراد، فإنه ما شاء اللهُ كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا يَنتقِضُ هذا أبدًا.

---

(64) العلة: ما يَصْدُرُ عنه أمرٌ: إما بالاستقلالِ إنْ كانت تامة، أو بانضمامِ غيرِه إليه إنْ كانت ناقصة. والمعلولُ: الأمرُ الذي صَدَر. فالعلةُ التامة: جميعُ ما يَتوقف عليه الشيء، والعلة الناقصة: بعضُه. فيدخل في العلة التامةِ الشرائطُ وزوالُ المانع، وليس المرادُ من دخول عدمِ المانع في العلة التامة أنَّ العدمَ يفعل شيئا، بل المرادُ به أنَّ العقلَ إذا لاحَظَ وجودَ المعلول لم يَجِدْهُ حاصلًا دون عدم المانع، قاله الأصفهاني في شرح التجريد. (العطار على المحلي: 2/ 511)

وقال التهانوي: عدمُ المانع ليس مما يتوقف عليه التأثيرُ حتى يُشارِكَ الشرطَ في ذلك، **بل هو كاشفٌ عن شرطٍ وجودي**، كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو الشرطُ في تجفيف الثياب، وعَدُّه مِن جملة الشروط نوعٌ من التجوز. (كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1213)

وقد تقدم أنَّ المؤَثِّر: ما له تأثيرٌ في الشيء، إما تام فهو العلة التامة، أو غير تام فهو العلة الناقصة. وأنَّ المرادَ بالتأثير التامِّ عدمُ الاحتياج في إيجاد المعلول إلى شيءٍ آخر. (دستور العلماء: 3/ 265)

(65) قال في "درء التعارض" : العلة التامة: هي التي تستلزم معلولَها، لا يتأخر عنها معلولُها، ولا يَقِفُ اقتضاؤُها على غيرها اهـ ، وقال في "الصفدية" : العلة التامة يجب مقارنةُ معلولِها لها، ومقارنتُها لمعلولها، فلا يكون المعلولُ موجودا إلا مع وجود العلة التامة بجميع أجزائها اهـ .

فالعلة التامة: ما يجب وجودُ المعلولِ عنده، والعلةُ الناقصة: ما لا يجب وجودُ المعلولِ عنده. (دستور العلماء: 2/ 263)

(66) أي: الكونيةِ، فهي التي لا يتخلف متعلَّقُها، بخلافِ الشرعية.

قال ابن تيمية: ينبغي أنْ يُعرف أنَّ الإرادةَ في كتاب الله **على نوعين**:

(أحدهما) : **الإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزِمَةُ لوقوع المراد**، التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادةُ في مثل قوله: {فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا}، وقوله: {وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ}، وقال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ}، وقال تعالى: {وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ}، وأمثال ذلك. وهذه الإرادةُ هي مدلولُ اللامِ في قوله: {وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ}، قال السلف: خَلَق فريقا للاختلاف وفريقا للرحمة، ولما كانت الرحمةُ هنا الإرادة وهناك كونية، وقع المرادُ بها، فقومٌ اختلفوا وقوم رُحموا.

وأما **(النوع الثاني)** : فهو **الإرادةُ الدينية الشرعية**، وهي محبةُ المراد ورِضاه ومحبةُ أهلِه والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى، كما قال تعالى: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}، وقوله تعالى {مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ} وقوله: {يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}، {وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا}، {يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا}، **فهذه الإرادةُ لا تَستلزِمُ وقوعَ المراد إلا أنْ يتعلق به النوعُ الأول من الإرادة.**

ولهذا كانت الأقسامُ أربعة:

أحدها: ما تعلقتْ به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإنَّ اللهَ أراده إرادةَ دِينٍ وشرع، فأمر به وأحبه ورضيه، وأراده إرادةَ كونٍ فوقع، ولولا ذلك لما كان.

والثاني: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الأمرَ الكفارُ والفجار، فتلك كلُّها إرادةُ دينٍ، وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع.

والعلةُ بهذا التفسيرِ لا تَتخصَّصُ، ولا يَتخلَّفُ عنها معلولُها، لا لفواتِ شرطٍ ولا لوجود مانع(67).

2 - وقد يُراد بها: **العلةُ المقتضية**(68)، وإنْ توقفتْ على شروطٍ واندفعتْ بالمُعارِض، كما يقال: الأكلُ والشرب علةٌ للشِّبَع، وإصابةُ النار علةٌ للاحتراق، ويقال: مِلْكُ النصاب علةٌ لوجوب الزكاة، والزنا علةٌ لوجوب الرَّجْم.

وإذا صِيغَتْ هذه الأسبابُ بصِيَغِ الشرطِ والجزاء، كقوله: {مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ}، {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا}، {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا}، فإنه يُعلم مِن ذلك أنَّ هذا العملَ

والثالث: ما تعلقت به الإرادةُ الكونية فقط، وهو ما قَدَّره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي، فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئتُه وقُدرتُه وخَلْقُه لها لَمَا كانت ولما وُجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والرابع: ما لم تتعلق به هذه الإرادةُ ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي. (مجموع الفتاوى: 8/ 187 – 189 ، وانظر: الموافقات للشاطبي: 3/ 370 - 373)

(67) لأنَّا فرضْناها تامة، ومِن تمامها تحقُّقُ الشرط وانتفاء المانع، فلا يُتصور مع تمامها فواتُ شرط أو تحقق مانع، فإن ذلك سلبٌ لما بالذات عنها، وهو محال.

(68) وهي الناقصة، وإن كانت الأُولى أيضا مقتضية، لكن الاقتضاء في هذه أضعف.

قال ابن القيم: المقتضي قسمان:

1 - مقتضٍ لا يتخلف عنه مُوجَبُه ومقتضاه، بل يستلزمه استلزامَ العلةِ التامة لمعلولها.

2 - ومقتض غير تام، بل قد يتخلف عنه مقتضاه، لِقُصورِه في نفسه عن التمام، أو لفواتِ شرطِ اقتضائه، أو قيامِ مانعٍ منعَ تأثيرَه. (مفتاح دار السعادة: 1/ 264)

سببٌ مُقتضٍ للجزاء، ثم يجوز أنْ يَتخلَّفَ الحكمُ عن سببه، لفواتِ شرطٍ أو لوجود مانع(69).

---

(69) لأنه سببٌ ناقص وليس كافيًا تاما، قال الجرجاني: السببُ التام: هو الذي يُوجَد المسبَّبُ بوجوده فقط. والسبب الغير التام: هو الذي يتوقف وجودُ المسبَّب عليه، لكن لا يوجد المسبَّب بوجوده فقط. (التعريفات: 117) ولهذا يزيدون في تعريف السبب قيدَ "لذاته"، كما تقدم أولَ التعليق.

وبهذا يظهر ما في منازعة ابنِ الحاجب للنحاة فيما اشتُهر عندهم من معنى "لو"، وهو أنها لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، فقرر هو عكس ذلك، وهو أنها لانتفاء الأول لانتفاء الثاني، ومستندُه في ذلك: أنَّ الأولَ سببٌ والثاني مسبَّب، وانتفاءُ السبب لا يدل على انتفاء المسبَّب، لجواز أنْ يكون للشيء أسبابٌ متعددة، بل الأمرُ بالعكس، لأنَّ انتفاءَ المسبَّب يدل على انتفاء جميع أسبابه.

وما في منازعته هو: أنَّ السببَ قد يوجد ويتخلَّفُ المسبَّبُ لوجود مانعٍ يمنع تأثيرَ السبب أو لفوات شرطٍ يتوقف عليه تأثيرُ السبب، لأنَّ السببَ أعمُّ من كونه تاما أو ناقصا، ولذلك رَدَّ عليه الخطيبي الخلخالي: بأنَّا لا نُسَلِّم أنَّ انتفاءَ المسبَّب يدل على انتفاء السبب، وإنما يلزم ذلك أنْ لو كان النقضُ قادحًا، وليس كذلك مطلقا. (عروس الأفراح: 1/ 351)

إلا أن يكون مرادُ ابنِ الحاجب بالسببِ السببَ التام الذي لا يحتمل أصلًا النقضَ والتخصيص، فذلك الذي لا يُتصور مع وجوده انتفاءُ المسبَّب، فيتم بذلك الانفصالُ عن الإيراد، وكونُ المرادِ السببَ التامَّ قد صرح به الدسوقي في "حاشية الشرح المختصر" أين قال ما نصُّه: (قوله: أسباب متعددة) أي: مختلفة تامة، كلُّ واحدٍ منها كافٍ في وجوده، وذلك كالشمس والقمر والسراج، فإنَّ كلَّ واحدٍ منها سببٌ في الضوء على البدل كافٍ في وجوده. (قوله: يدل على انتفاء جميع أسبابه) أي: لأنَّ السببَ التامَّ يستحيل وجودُه بدون مسبَّبه، إذ المعلولُ لا يجوز تخلُّفُه عن علته التامة، فانتفاؤه يستلزم انتفاءَ جميع عِلَلِه التامة. (حاشية الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 93)

لكن هذا لا يمنع الإيرادَ عليه من جهةٍ أخرى، وهي أنَّ أساسَ منعه لما اشتُهِر عند المُعْربين: هو أنَّ انتفاءَ السبب لا يدل على انتفاء المسبَّب، لجوازِ أنْ يكون للشيء أسبابٌ متعددة، فلا يصح جَعْلُ "لو" لامتناع الثاني لامتناع الأول كما قالوا، والإيرادُ أنَّ في كلام بعضهم ما يقضي بأنَّ التعدُّدَ لا وجهَ لفرضِه هنا، وأنَّ انتفاءَ الشرطِ لا يُتصور معه حصولُ الجزاء.

قال الشربيني: قال عبد الحكيم في "حاشية الجامي" تبعًا للعَضُد وشرح التجريد: معنى التعليق: أنَّ حصولَ الجزاءِ منوطٌ بالشرط غيرُ متوقِّفٍ حصولُه على حصولِ شيء آخر، وأنَّ جميعَ ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الأمرُ حاصلٌ ولو ادعاءً، فلو حصل ما عُلِّق به بدون ما عُلق عليه، لم يكن المعلَّقُ عليه معلَّقًا عليه. (تقرير على البناني: 1/ 353 ، وفيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح: 3/ 52 ، وانظر: الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 61)

ولهذا لما قرر السعد في "المطول" أنَّ المرادَ مِن القول بأنَّ "لو" لامتناع الثاني لامتناع الأول هو أنها للدلالةِ على أنَّ انتفاءَ الثاني في الخارج إنما هو بسببِ انتفاء الأول، قال عبد الحكيم في "حاشية المطول" : يعني أنه قد حصل جميعُ الشروطِ والأسباب لوجود الثاني كالإكرام مثلًا، سوى مضمونِ الأول كالمجيء مثلا، فلم يَنتفِ الإكرامُ إلا لانتفاء المجيء، كما هو منقولٌ من التحرير العضدي. (فيض الفتاح: 3/ 87 - 88)

وقال ابن قاسم فيما قاله السعد: وحاصلُه كما قاله السِّيرامي أنها تُستعمَل في شرطٍ لم يبقَ من الأمور التي يتوقف عليها وجودُ الجزاءِ إلا هو، فيكون انتفاءُ الجزاءِ في الخارج معلَّلًا بانتفاء الشرط، فسببيتُه من حيث الخارجُ لا من حيث العلم. (الآيات البينات: 2/ 242 — 243 ، ولنا عطف على ما قرره السعد في معنى "لو")

فلا يبقى وجهٌ بعد ذلك للاعتراض بأنَّ الشرطَ ملزوم، وهو لا يلزم من انتفائه انتفاءُ اللازم وهو الجزاء، ولهذا قال الشربيني على البناني: قوله (لأنَّ انتفاءَ الملزوم الخ) كلامٌ لا وجهَ له، لأنَّ الأول في الاستعمال الأصليِّ ملحوظٌ من حيث إنه سببٌ لم يَبْقَ غيرُه. (تقرير على البناني: 1/ 355)

ولهذا لما حكى السعد في "المطول" استدلالَ الرضي لصحة ما قرره ابنُ الحاجب بأنَّ الشرطَ ملزوم والجزاء لازم، وانتفاء اللازم يوجب انتفاءَ الملزوم من غير عكس، قال الشربيني عليه: إنما يَرِد ذلك لو كان معنى التعليقِ مجردَ لزوم الثاني للأول، وليس كذلك، بل معناه أنَّ حصولَه منوطٌ به غيرُ متوقِّفٍ على حصول شيء آخر، وأنَّ جميعَ ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الأمرُ حاصلٌ ولو ادعاءً، فلو حصل ما عُلِّق به بدون ما علق عليه لم يكن المعلَّقُ عليه معلَّقًا عليه. (فيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح: 3/ 87)

ولهذا أيضا لما أجاب بعضُهم عن الأثر العُمَريِّ: بأنَّ المسبَّبات على قسمين: ما له سببٌ واحد، وما له سببان فأكثر، ففي الأول يَصدُق: لو انتفى هذا السببُ لانتفى المسبَّب، بخلاف الثاني، فكأنه يقول: لنفي معصيتِه سببان: الإجلالُ والخوف، فلو انتفى الخوفُ لثبت المسبَّبُ بالسبب الآخر، قال السيوطيُّ عليه: وهذا يلزم منه تخصيصُ قولِ النحاة، لأنهم يقولون: لا يَصْدُق قولُه على هذا التقديرِ إلا فيما اتحد سببُه. (عقود الزبرجد: 3/ 281 – 282 ، والجوابُ المذكورُ قد ارتكبه ابن هشام في "قواعده". انظر: الإعراب عن قواعد الإعراب: 85 ، وقبلَه العزُّ بن عبد السلام كما سيجيء مع استحسان ابن القيم له جدا)

والحاصل أنَّ هذا التركيبَ لا يُستعمل إلا فيما يلزم فيه من انتفاءِ الشرط انتفاءُ الجزاء، وإلا لم يصح تعليقُ الثاني على الأول، وعليه فتقديرُ تعدُّدِ الأسباب هنا لا يكون له وجه.

ولهذا كان رَدُّ شمس الدين الخطيبي الخلخالي أيضا على ابن الحاجب: بأنَّا لا نُسَلِّم أنَّ انتفاءَ السبب لا يدل على انتفاء المسبَّب إذا لم يكن للمسبَّب سببٌ سواه، وما نحن فيه كذلك، لأنَّ "لو" في كلامِ العرب إنما تُستعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبَّب سواه، فإذا حَصَل حَصَل، وإذا انتفى انتفى، وذلك عُلِمَ بالاستقراء والنقل، فانتفاءُ السبب بعد "لو" يدل على انتفاء المسبَّب. (عروس الأفراح: 1/ 351)

قال الشربيني: وإنما لَزِمَ عند اللغويين وجودُ جميع الشروطِ وانتفاءُ جميع الموانع ما عدا الأول، لأنه لولا ذلك لم يكن انتفاؤُه سببًا في الانتفاء ولا وجودُه سببا في الوجود، فتأمل. (فيض الفتاح: 3/ 96)

وأساسُ مَنْعِ ابنِ الحاجب هو نفسُ مستنَدِ ابن هشام في "قواعده" في قضائه بفساد ما شاع على ألسنة المعربين، فالجوابُ هو الجواب. (انظر: الإعراب عن قواعد الإعراب: 83 – 84 ، وشرح قواعد الإعراب للكافيجي: 131 ، ومثله في النحو الوافي لعباس حسن: 4/ 492 – 493)

ثم أنت خبيرٌ بأنَّ التخصيصَ بالشرطِ إنما يَتِمُّ ويتوجه إذا قررنا الشرطَ بالمعنى المذكور، قال الشربيني: إنَّ إفادتَه التخصيصَ بناء على ما قاله العضد مِن أنَّ هذا التركيبَ قد يُستعمل في شرطٍ شبيهٍ بالسبب من حيث إنه يَستتبع الوجودَ وهو الشرطُ الذي لم يَبْقَ للمسبَّبِ أمرٌ يتوقف عليه سواه، فإذا وُجد ذلك الشرطُ فقد وُجد الأسبابُ والشروط كلُّها، فيوجد المشروطُ، فإذا قيل: إن طلعت الشمس فالبيت مضيء، فُهِمَ منه أنه لا يتوقف إضاءتُه إلا على طلوعها، ولذلك – أي: ولأنه يُستعمل فيما لم يبق للمسبَّبِ سواه – يخرج ما لولاه لدخل لغة أي: بحسب اللغة ودلالةِ اللفظ وإنْ لم يدخل في الواقع وبحكم العقل أو الشرع. فإذا قلت: "أكرم بني تميم إن دخلوا"، فلولا الشرطُ لَعَمَّ وجوبُ الإكرام جميعَهم مطلقًا، لوجود المقتضي بأسره، فإذا ذُكِر الشرطُ عُلِمَ أنه بقي شرطٌ لولاه لكان المقتضي تامًّا فاستتبع مقتضاه، فيقتضي الوجودَ لو وجد الشرط والعدمَ لولاه، فيقصر الإكرام على الداخلين الدارَ ويخرج غير الداخلين إياها، ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام انتهى. (تقرير الشربيني على البناني: 2/ 20 ، وانظر: الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 61 ، والشرح الكبير لابن قاسم العبادي: 2/ 150)

ثم ما ذكره (مِن أنَّ هذا التركيبَ قد يُستعمل في شرطٍ شبيهٍ بالسبب) يندفع به الإيرادُ على ابنِ الحاجب بـ(أنَّ التعدُّد لا وجهَ لفرضِه هنا، وأنَّ انتفاءَ الشرط لا يُتصور معه حصولُ الجزاء)، ووجهُ اندفاعِه أنَّ استعمالَ التركيبِ بذلك المعنى احتماليٌّ لا دائمي، ولهذا قال: (قد يُستعمل)، ومفتاحُ

الجواب ثَمَّ، إذ الشرطُ اللغوي عند ابن الحاجب استعمالُه في السببيةِ أغلب، ويُستعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبَّب سواه، وهو ما سماه العضد بـ"الشرط الشبيه بالسبب" من حيث إنه يَستتبِع الوجود. (انظر: الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 61)

وإلا فلو كان ذلك الاستعمال دائميا مطردا عند ابن الحاجب لانتفى مُوجِبُ عدولِه عن عبارة المعربين، لأنها حينئذ مستقيمة.

ولكون الاستعمالِ غيرَ مطرد، فإن البناني في حاشيته على المحلي، لَمَّا نقل عن السيد: أنها تُستعمل في شرطٍ لم يبقَ من الأمور التي يتوقف عليها الجزاءُ إلا هو، قال: **أراد أنَّ الغالِبَ في استعمالها ذلك.** (البناني على المحلي: 1/ 354)

بقي أنَّ الغالبَ عند ابن الحاجب هو معنى السببية لا الشرط الشبيه بالسبب. ثم قد قدمنا أنه لا فرق بينهما مِن جهة ما يجب اعتبارُه في حقيقة الشرط، وهو ملزوميته للجزاء، وإن لم يكن سببا في الخارج أصلًا، فالبحثُ فيه من التنزُّلِ ما لا يخفى عليك.

ثم يشهد لعدم اطرادِ ما ذكروه أنه منتقض بمواضعَ كثيرةٍ انتفى فيها شرطُ "لو" ولم ينتفِ جوابُه، وهي ما صرح ابنُ هشام في "المغني" بأنها تُبطِل مشهورَ المعربين، ولذلك لم يكن استثناءُ نقيض المقدَّم منتجًا عند المنطقيين.

ثم كونُ استثناء نقيض المقدَّم لا يُنتج عند المنطقيين لا يعني أنَّ انتفاءَ الشرط لا يدل مطلقا على انتفاء الجزاء، لأنَّ مرادَ المنطقيين بعدم الإنتاج عدمُ الدلالة القطعية، وهي أخصُّ من مطلق الدلالة، وانتفاءُ الأخص لا يستلزم انتفاءَ الأعم، ولهذا فإنَّ القائلين بمفهوم الشرط لا يَدَّعون قطعًا بل ظهورًا وظنا، ويُجَوِّزون أنْ يُعارَض المفهومُ بما هو أقوى منه، فيُعْدَلَ عن المفهوم لما هو أقوى منه.

وقد كتب حسن جلبي الفَناري في "حاشية المطول" عند ذكر السعد لما قرره الرَّضِيُّ وغيرُه في إبطال استدلال ابنِ الحاجب وهو قولُهم (إنَ الشرطَ ملزومٌ والجزاء لازم، وانتفاءُ اللازم يُوجب انتفاءَ الملزوم من غير عكس) كتب حسن جلبي ما صورتُه: أجاب عنه السيد عبد الله بأنَّ ما قاله

ويجوز للمتكلِّمِ أنْ يُبَيِّنَ مرادَه بهذا اللفظ المطلَقِ تقييدًا وتخصيصًا إذا سَوَّغه اللسانُ الذي يَتكلم به، ولذلك جاز أنْ يَنتفيَ الجزاءُ لُمعارِضٍ: مِن توبةٍ(70)، أو حسناتٍ ماحية، ونحوِ

النحاةُ في الشرط إنما هو بحسب اللغة لا بحسب حكم العقل فيه حتى يلزم عليهم الاعتراضُ بأنَّ انتفاءَ الملزوم لا يستلزم انتفاءَ اللازم بجواز عمومه، فإنك إذا قلت: "إن قام زيد قام عمرو"، فهو دالٌّ بحسب عُرْفِ اللغة على أنه إنْ لم يقم زيدٌ لم يقم عمرو، لأنَّ الأصلَ فيما عُلِّق على شيءٍ أنْ لا يكون معلَّقا على غيره، ولهذا فُهِم عدمُ جوازِ القصر في السفر عند عدم الخوف من قوله تعالى {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ} ، فعلى هذا إذا قلت: "لو جئتني أكرمك"، فقد دلت على أن المجيء مستلزم للإكرام، وعلى أنه ممتنع، فيُفهم منه أنَّ الإكرام أيضا ممتنع.

ونقضُ الجوابِ بقولك مثلا: "إن كان هذا إنسانا كان حيوانا"، فإنه لا يصح أن يُحمل هذا على أنه إذا لم يكن إنسانا لم يكن حيوانا.

اللهم إلا أن يكون المثالُ المذكورُ ونظائرُه واردةً على قاعدة المعقول غيرَ صحيحةٍ بحسب اللغة. (حسن جلبي على المطول: 336 - 337)

قلت: والمذكور نقضًا لا نقض فيه إلا أن يَدَّعِيَ المجيبُ أنَّ عُرْفَ اللغة دائمي لا أغلبي، وما أراه مدعيا ذلك، لِبُعْدِه. وأما أنَّ مثالَ النقضِ غيرُ صحيحٍ بحسب اللغة، فمُعارَضٌ بقول أبي حيان المتقدِّم: لا شك أنَّ مِن كلام العرب: "لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا" اهـ ، مع أنه لا مُحْوِجَ إلى ادعاءِ ذلك إذا عرفتَ أنَّ دلالةَ انتفاءِ الشرط على انتفاء الجزاء دلالةٌ ظنية ظاهرة تحتمل التخلُّفَ لُموجِب، إلا أنَّ هذا التخلُّفَ يَسْلُبُ الدلالةَ عند المنطقيين كما عرفت، وكلامُنا في اللغة لا في المنطق.

(70) فينتفي الجزاءُ - وهو العذابُ بالنار - مع وجود الشرطِ اللفظيِّ الذي يقتضيه وهو الذنبُ الذي رُتِّب عليه العذابُ بالنار، وذلك لقيام مانعٍ وهو التوبة، فتخلَّفَ لأجله الجزاءُ، وذلك أنَّ عِلِّيَةَ الذنبِ ناقصةٌ غير تامة، وقد تقدم أنَّ العلةَ الناقصة لا يجب تحقُّقُ معلولها، كما تقدم أن تخلُّفَ المسبَّب لموجِبٍ لا ينافي السببية، ولهذا قال الغزالي: فإنْ قلتَ: فلو كان سببًا لكان لا يُرجى العفوُ، بل

ذلك(71)، وانتفاؤُه بالتوبة مُجْمَعٌ عليه بين المسلمين، وفي البواقي خلافٌ بين أهل السنة وبين الوَعِيدِيَّة من الخوارج والقَدَرِيَّة.

ومَن فَهِمَ هذا انتفتْ عنه شُبَهُ الوَعِيدية، وعَرَفَ سِرَّ مسألةِ إخْلافِ الوعيد، ومسألةِ الخصوصِ والعموم(72)، فإنَّ اللهَ قد بَيَّنَ مرادَه بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ

كان يَجِبُ أنْ يعاقَبَ لا محالة. فأقول: ليس كذلك، إذ لا يُفهَم مِن قولنا: "الضربُ سببُ الألَم" و"الدواءُ سببُ الشفاء" أنَّ ذلك واجبٌ في كل شخصٍ معيَّنٍ مُشارٍ إليه، بل يجوز أنْ يُفرَضَ في المَحَلِّ أمورٌ تَدْفَع المسبَّب، **ولا يدل ذلك على بطلان السببية**، فرُبَّ دواءٍ لا ينفع، ورب ضرب لا يُدرِك المضروبُ ألَمَه لكونه مشغولَ القلبِ بأمرٍ هائل، كمن يُجَرَح في حالِ قتالٍ وهو لا يحس في الحال به، وكما أن العلة قد تَستحكِم فتَدفع أثَرَ الدواء، فكذلك قد يكون في سريرةِ الشخص وباطنِه أخلاقٌ رضيةٌ وخِصال محمودةٌ عند الله مرضيةٌ تُوجِب ذلك العفوَ عن جريمته، ولا تُوجب خروجَ الجريمةِ عن كونها سببَ العقاب. (محك النظر: 236)

(71) قال ابن تيمية: قد دلت نصوصُ الكتاب والسنة على أنَّ عقوبةَ الذنوبِ تَزُول عن العبد بنحوِ **عشرةِ أسباب** اهـ ، وهذا تعدادُها: (1) – التوبة، (2) – والاستغفار، (3) – والحسنات الماحية، (4) – ودعاءُ المؤمنين للمؤمن، (5) – وما يُعمَل للميت مِن أعمالِ البر كالصدقة ونحوها، (6) – وشفاعةُ النبي صلى الله عليه وسلم وغيرِه في أهل الذنوب يومَ القيامة، (7) – والمصائبُ التي يُكَفِّر اللهُ بها الخطايا في الدنيا، (8) – وما يحصل في القبر من الفتنة والضغطة والروعة، (9) – وأهوالُ يومِ القيامة وكُرَبِها وشدائدها، (10) – ورحمةُ الله وعفوُه ومغفرتُه بلا سببٍ من العباد. (انظر: مجموع الفتاوى: 7/ 487 – 501)

(72) قال ابن تيمية: أهلُ السنة والجماعة لا يُوجبون العذابَ في حقِّ كلِّ مَن أتى كبيرة، ولا يَشهدون لمسلمٍ بعينه بالنار لأجل كبيرةٍ واحدةٍ عَمِلَها، بل يجوز عندهم أنَّ صاحبَ الكبيرة يُدخله اللهُ الجنةَ بلا عذاب: إما لحسناتٍ تمحو كبيرتَه منه أو من غيره، وإما لمصائبَ كفرتها عنه، وإما لدعاء

مستجاب منه أو من غيره فيه، وإما لغير ذلك. والوعيديةُ من الخوارج والمعتزلة: يُوجبون العذابَ في حق أهل الكبائر، لشمول نصوص الوعيد لهم، مثل قوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا}، وتجعل المعتزلةُ إنفاذَ الوعيدِ أحدَ الأصولِ الخمسة التي يُكَفِّرون مَن خالفها، ويخالفون أهلَ السنة والجماعة في وجوب نفوذ الوعيد فيهم وفي تخليدهم... وكان ما أوقعهم في ذلك أنهم سَمِعوا نصوصَ الوعيد، فرأوها عامةً، فقالوا: يجب أنْ يَدْخُل فيها كلُّ مَن شَمِلَتْه، وهو خبر، وخبرُ الله صِدْقٌ، فلو أخلفَ وعيدَه كان كإخلاف وعده، والكذبُ على الله محال، فعارَضَهم غاليةُ المرجئة بنصوص الوعد، فإنها قد تتناول كثيرًا من أهل الكبائر، فعادَ كلُّ فريقٍ إلى أصلِه الفاسد، فقال الأولون: نصوصُ الوعد لا تتناول إلا مؤمنا، وهؤلاء ليسوا مؤمنين، وقال الآخرون: نصوصُ الوعيد لا تتناول إلا كافرا.

وكلٌّ مِن القولين خطأٌ، فإنَّ النصوصَ مثل قوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا} لم يشترط فيها الكفر، بل هي في حق المتديِّنِ بالإسلام، وقوله: "مَن كان آخرُ كلامِه لا إله إلا الله دخل الجنة" لم يشترط فيه فعلَ الواجبات، بل قد ثبت في الصحاح: "وإن زنى وإن سرق وإن شرب الخمر".

فهنا اضطرب الناس:

فأنكر قومٌ من المرجئة العمومَ، وقالوا: ليس في اللغة عمومٌ، وهم الواقفيةُ في العموم من المرجئة وبعضِ الأشعرية والشيعة، وإنما التزموا ذلك لئلا يَدْخُل جميعُ المؤمنين في نصوص الوعيد.

وقالت المقتصدة: بل العمومُ صحيحٌ، والصِّيَغُ صيغُ عمومٍ، لكن العام يَقبل التخصيصَ، وهذا مذهبُ جميعِ الخلائق من الأولين والآخرين إلا هذه الشِّرْذمة، قالوا: فمن عُفي عنه كان مستثنًى من العموم.

وقال قوم آخرون: بل إخلافُ الوعيد ليس بكذِب، وإنَّ العربَ لا تَعُدُّ عارًا أو شَنَارًا أنْ يُوعِدَ الرجلُ شَرًّا ثم لا يُنجزه، كما تَعُدُّ عارا أو شنارا أنْ يَعِد خيرا ثم لا ينجزه، وهذا قولُ طوائفَ من المتقدمين والمتأخرين، وقد احتجوا بقول كعب بن زهير يخاطب النبيَّ صلى الله عليه وسلم:

نُبِّئتُ أنَّ رسولَ الله أوعدني ... والعفوُ عند رسول الله مأمولُ

قالوا: فهذا وعيد خاص، وقد رَجَا فيه العفوَ مخاطِبًا للنبي صلى الله عليه وسلم، فعُلِم أنَّ العفوَ عن المتوعَّدِ جائزٌ، وإنْ لم يكن من باب تخصيص العام.

والتحقيقُ أنْ يقال: الكتابُ والسنة مشتمِلٌ على نصوص الوعد والوعيد، كما أنَّ ذلك مشتمل على نصوص الأمر والنهي، وكلٌّ من النصوص يُفَسِّر الآخَرَ ويُبينه، فكما أن نصوص الوعد على الأعمال الصالحة مشروطةٌ بعدم الكفر المحبِط، لأنَّ القرآن قد دل على أنَّ مَن ارتد فقد حَبِط عملُه، فكذلك نصوص الوعيد للكفار والفساق مشروطةٌ بعدم التوبة، لأنَّ القرآنَ قد دل على أن الله يغفر الذنوبَ جميعا لمن تاب، وهذا متفَق عليه بين المسلمين، فكذلك في موارد النزاع، فإن الله قد بين بنصوصٍ معروفةٍ أنَّ الحسناتِ يُذهبن السيئات، وأنَّ من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره، وأنه يجيب دعوةَ الداعي إذا دعاه، وأنَّ مصائب الدنيا تكفِّر الذنوب، وأنه يقبل شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر، وأنه لا يغفر أنْ يُشْرَك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، كما بين أنَّ الصدقة يُبطِلها المَنُّ والأذى، وأن الربا يُبطل العمل، وأنه إنما يتقبل الله من المتقين، أي: في ذلك العمل، ونحو ذلك، فجعل للسيئات ما يُوجب رفعَ عقابها، كما جعل للحسنات ما قد يُبطل ثوابَها، لكن ليس شيءٌ يُبطِل جميعَ السيئات إلا التوبة، كما أنه ليس شيءٌ يُبطل جميعَ الحسنات إلا الردة.

وبهذا تبين أنَّا نشهد بأنَّ {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا} على الإطلاق والعموم، ولا نشهد لمعيَّنٍ أنه في النار، لأنَّا لا نعلم لحوقَ الوعيد له بعينه، لأنَّ لحوقَ الوعيد بالمعيَّنِ مشروطٌ بشروطٍ وانتفاءِ موانع، ونحن لا نعلم ثبوتَ الشروط

وانتفاءَ الموانع في حقه، **وفائدةُ الوعيد: بيانُ أنَّ هذا الذنبَ سببٌ مقتضٍ لهذا العذاب، والسببُ قد يَقِفُ تأثيرُه على وجودِ شرطه وانتفاءِ مانعه.**

يُبيِّن هذا: أنه قد ثبت أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم "لعن الخمرَ وعاصرَها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وآكِلَ ثمنِها"، وثبت عنه في "صحيح البخاري" عن عمر: أنَّ رجلا كان يُكثِر شُرْبَ الخمر، فلعنه رجل، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "لا تلعنه، فإنه يحب اللهَ ورسوله"، فنهى عن لعنِ هذا المعيَّن، وهو مُدمنُ خمرٍ، لأنه يحب اللهَ ورسوله، وقد لَعن شاربَ الخمر على العموم. (مجموع الفتاوى: 12/ 480 - 484)

(فائدة) : قال أبو عبد الله المَقَّري صاحب "القواعد" : شَهِدْتُ الشمسَ ابنَ قيمِ الجوزيةِ مُقيمَ الحنابلة بدمشق - وهو أكبرُ أصحاب ابنِ تيمية - وقد سُئل عن حديثِ "من مات له ثلاثةٌ من الولد كانوا له حجابًا من النار"، كيف إنْ أتى بعدَها بكبيرة؟ فقال: موتُ الولد حجابٌ، والكبيرةُ خَرْقٌ لذلك الحجاب، وإنما يَحْجُبُ الحجابُ إذا لم يُخْرَقْ، فإذا خُرِق لم يكن حجابًا، بدليلِ حديثِ "الصومُ جُنَّة ما لم يَخْرِقْها". (نيل الابتهاج: 424 — 425 ، ونفح الطيب: 5/ 281) أي: فتلك الجُنة تَقِيه ما لم يَخْرِقْها، كشأن جُنة القتال. (السندي على النسائي: 4/ 167) قال ابن دقيق العيد: التقدير: جُنةٌ مانعةٌ من النار ما لم تُخرَقِ الجُنةُ بارتكاب ما يَمنع منه الصومُ، فلا تكون جُنةً حينئذ بانخراقها. (شرح الإلمام: 3/ 197)

وحاصلُه: أنَّ موتَ الولدِ سببٌ مقتضٍ للحجاب من النار، لكنَّ اقتضاءَه موقوفٌ على انتفاء الموانع، إذ ليس هو بالسبب التام الكافي، ولهذا قد يتخلف مقتضاه لمانعٍ، وهو الخرقُ هنا بسبب الكبيرة.

وحديثُ الصوم بتمامه خَرَّجَه النسائيُّ (4/ 167) وغيرُه، وضعفه الألباني، وقال حسين سليم أسد في تعليقه على الدارمي (2/ 1081) : إسناده حسن. وحَسَّن الحديثَ الشيخُ عبد القادر الأرناؤوط في تعليقه على جامع الأصول (9/ 455) ، وقد قال الدارمي عقب الحديث: "يعني

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ}، وبقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ}، إلى أمثالِ ذلك.

إذا عُرِف ذلك فنقول: أما العلةُ التامة فإنَّ ثبوتَها دليلٌ يقينيٌّ على وجودِ المعلول(73)، وأما العلةُ المقتضية فهي دليلٌ ظاهرٌ على وجودِ المعلول(74)، وقد يصير يقينيًّا إذا عُلِم انتفاءُ المعارِض بطريقِه(75)، فإنَّ ذلك ممكنٌ في الجملة.

وأما عدمُ العلةِ فهو المتعلِّقُ بباب «لو» كما سنذكره.

بالغيبة". وقد ذهب الأوزاعيُّ إلى أنها تفطر الصائمَ ويجب عليه القضاء، وسائرُ العلماء على خلافه، لكنْ ذَكَرَه بعضُهم عن عائشةَ وسفيان الثوري، حكاه المنذري. (طرح التثريب: 4/ 91 – 92)

(73) يستحيل مع وجودها عدمُ وجوده.

(74) لأنَّ وجودَ المعلول مع العلةِ المقتضيةِ متوقِّفٌ على انتفاءِ المعارِض، والذي يدل على انتفائِه هو الأصلُ، والاستنادُ إلى الأصلِ دليلٌ ظاهر، قال ابن دقيق العيد: التمسُّكُ بالأصل لا يفيد إلا الظن. (البحر المحيط: 6/ 138)

(75) أي: بدليلٍ يدل على انتفائه وعدمه، لا بمجرد الأصلِ النافي، وهو أنَّ الأصلَ عدمُ وجودِ المعارِض، ولا بمجرد عدم العلم بوجوده، فإنَّ عدم العلم بالوجود لا يُفيد العلمَ بعدم الوجود. قال ابن تيمية: إنَّ كثيرا من الناس لا يُمَيِّزُ بين ما ينفيه لقيام الدليل على نفيه، وبين ما لم يُثْبِتْه لعدم دليل إثباته، بل تراهم [ينفون] ما لم يَعْلَمُوا إثباتَه، فيكونون قد قَفَوْا ما ليس لهم به علم، وقالوا بأفواههم ما ليس لهم به علم، وهذا كثيرٌ من أهل الاستدلال والنظر، وأهلِ الإسناد والخبر، فمِن الأولين طوائفُ يَطلبون الدليلَ على ثبوتِ الشيء، فإذا لم يجدوه نَفَوْه، ومعلومٌ أنَّ عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدمَ الوجود، إلَّا إذا كان الطالبُ ممن يُمكنه ذلك، إما بعلمٍ أو ظنٍّ غالِب. (الجواب الصحيح: 6/ 469)

فإنْ عُدِمَتِ العلةُ مطلَقًا، فهو دليلٌ على عدم المعلول، فإنَّ وجودَ المعلولِ بدون العلةِ محالٌ.

فإنْ عُدِمَتِ العلةُ المعيَّنة، سواء كانت تامةً أو مقتضيةً، فإنه يدل على عدم المعلولِ إذا لم تَخْلُفْها علةٌ أخرى(76).

---

(76) أما إذا كان لتلك العلةِ خَلَفٌ، فإنَّ عدمَها لا يدل على عدم المعلول، لأنه يكون موجودا بالخَلَف، ومِن هذا أثرُ عمر، فإنَّ عدم المعصية لما تعددت عِلَلُه، لم يلزم مِن انتفاء بعضِها – وهو الخوفُ – انتفاؤه، وانتفاؤه معناه وجودُ المعصية، إذ نفيُ النفيِ إثبات.

وهذا ما قرره الشيخ عز الدين بن عبد السلام في معنى الأثر المسؤول عنه، فإنه قال: إنَّ المسبَّبَ الواحدَ إذا كان له سببٌ واحد، لَزِمَ انتفاؤه عند انتفاء سببه، وإنْ كان له سببان، لا يلزم من انتفاءِ أحدِ سببَيْه انتفاؤُه، لأنه يَثْبُتُ مع السبب الآخر، وغالبُ الناسِ أنَّ طاعتَهم لله تعالى للخوف، فإنهم إذا لم يخافوا عَصَوا ولم يُطيعوا، فأخبر أنَّ صُهَيْبًا اجتمع في حقه سببان: الخوفُ والإجلالُ لله تعالى، فلو انتفى الخوفُ لم تَصْدُر منه المعصية، لأجل الإجلال، فلو لم يخف الله لم يعصه، وهذا غايةُ المِدْحَة. (شرح تنقيح الفصول لتلميذه شهاب الدين القرافي: 1/ 124)

قال ابن القيم: وهذا جوابٌ حسنٌ جدا اهـ . وقد ذكر أنه بهذا الجوابِ بعينه يُجابُ عن قوله صلى الله عليه وسلم في بنت أبي سلمة: "إنها لو لم تكن رَبِيبَتِي في حجري لما حَلَّتْ لي، إنها ابنةُ أخي من الرضاعة"، أي: فيها سببان يقتضيان التحريم، فلو قُدِّر انتفاءُ أحدِهما، لم ينتف التحريمُ، للسبب الثاني. (بدائع الفوائد: 1/ 93 – 94 ، واستحسن جوابَ العز بن عبد السلام الصلاحُ الصفدي أيضا في الوافي بالوفيات: 16/ 196 ، كما استحسنه ابنُ عاشور، ويجيء كلامُه إن شاء الله)

وقال ابن القيم أيضا: اللازمُ الواحدُ قد يلزم ملزوماتٍ متعددةً، كالحيوانية اللازمةِ للإنسان والفرسِ وغيرِهما، فيَقْصِدُ المتكلِّمُ إثباتَ الملازمة بين بعض تلك الملزومات واللازم على تقدير انتفاءِ البعضِ الآخر، فيكون مقصودُه أنَّ الملازمةَ حاصلةٌ على تقدير انتفاءِ ذلك الملزوم الآخر، فلا يَتوهم

ثم عَدَمُ الخَلَفِ(77) قد يُعلم يقينًا، ويُعلم ظاهرا، بدليلٍ خاصٍّ مِن سائر دلائل النفي، وقد يُنفَى بأنَّ الأصلَ عدمُ علةٍ أخرى(78).

المتوهِّمُ انتفاءَ اللازم عند نفي ملزومٍ معيَّن، فإنَّ الملازمة حاصلةٌ بدونه. وعلى هذا يُخَرَّجُ "لو لم يخف الله لم يعصه" و"لو لم تكن ربيبتي لما حلت لي"، فإنَّ عدمَ المعصية له ملزوماتٌ، وهي الخشيةُ والمحبة والإجلال، فلو انتفى بعضُها، وهو الخوفُ مثلا، لم يَبْطُلِ اللازمُ، لأنَّ له ملزوماتٍ أُخَرَ غيرَه. كذلك لو انتفى كونُ البنتِ ربيبتَه لَمَا انتفى التحريم، لحصول الملازمة بينه وبين وصفٍ آخر، وهو الرضاع، وذلك الوصفُ ثابت. وهذا القسمُ إنما يأتي في لازمٍ له ملزوماتٌ متعددة، فيَقصِد المتكلِّمُ تحقُّقَ الملازمة على تقدير نفيٍ ما نفاه منها. (بدائع الفوائد: 99 – 100 ، وانظر: حاشية ابن المنير على الكشاف: 3/ 418)

(77) الخلف ساكن اللام ومفتوحها: ما جاء من بعد، يقال: هو خَلَفُ سوءٍ من أبيه وخَلَفُ صدق من أبيه بالتحريك إذا قام مقامَه. قال الأخفش: هما سواء: منهم من يحرك ومنهم من يسكن فيهما جميعا إذا أضاف، ومنهم من يقول: خَلَفُ صدق بالتحريك، ويسكن الآخر، للفرق بينهما. (مختار الصحاح: 95)

وقال ابن عاشور في "تفسيره" عند قوله تعالى {فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ} الآية من سورة الأعراف: الخَلْفُ – بسكون اللام – مَن يأتي بعد غيرِه سابقه في مكان أو عمل أو نسل، يُبينه المقامُ أو القرينة، ولا يغلب فيمن يَخْلُف في أمرٍ سيء، قاله النضر بن شميل، خلافا لكثير من أهل اللغة، إذ قالوا: الأكثر استعمالُ الخَلْف – بسكون اللام – فيمن يخلف في الشر، وبفتح اللام فيمن يخلف في الخير، وقال البصريون: يجوز التحريكُ والإسكان في الرديء، وأما الحسن فبالتحريك فقط. وهو مصدرٌ أريد به اسمُ الفاعل، أي: خالف، والخلف مأخوذ من الخلف ضد القدام، لأن من يجيء بعد قوم فكأنه جاء من ورائهم. (التحرير والتنوير: 9/ 160)

(78) في الأصل: [وقد يُنفَى، فإنَّ الأصلَ عدمُ علةٍ أخرى]، وهو غير منتظم مع ما قبله.

وقد يَستقرُّ في النفس أنْ لا علةَ إلا هذا للحكم(79)، ثم تَستشعِر النفسُ انتفاءَ العلة، فيُحكَم بانتفاء المعلول.

مثل أنْ يقال مَثَلًا في بعض الأشربة المتنازَعِ فيها: «هذا ليس بحرام، لأنه ليس بمُسكر»، أو «لأنه ليس بخمر»، فإنه قد عُلِم أنْ لا مُوجِبَ لتحريمه إلا كونُه خمرا أو مسكرا.

وهذا يَكْثُر في الأنواع، مثل أن يقال في بيع الفُضولي: «لا يصح، لأنه ليس مِن مالِكٍ ولا وليٍّ ولا وكيل»، فكأنه قال: مِن جملة العلة في صحة البيع: الملك أو الولاية أو الوكالة، والثلاثةُ منتفية(80)، والنزاعُ في المقدمة الأولى(81).

---

(79) في الأصل: [أنْ لا علةَ إلا هذا الحكم]، وهو غيرُ مستقيمٍ كما ترى، لأنَّ مرادَه واضح، وهو أنه ليس لهذا الحكمِ سوى هذه العلة، فلَزِم مِن انتفائها انتفاؤه، إذ لو وُجِد مع عدمها، لتعين أنَّ له علةً غيرَها، وبطل كونُه لا علةَ له سواها، وهو خلافُ الفَرْض. فهو يقصد: "أن لا علة للحكم إلا هذا"، والمشار إليه الوصفُ أو المعنى وهو العلة المعيَّنة.

(80) فانتفت صحة البيع. وهذا من جنس برهان الخَلْف، فقد قال الغزالي: وفيه نوعٌ آخر، وهو: حصرٌ لجملةٍ في أقسام، وإبطالُ جميعِ الأقسام لإبطال الجملة اهـ . ووجهُ كونه خلفا – والله أعلم – أنك لم تَسْلُكْ في إبطالِ المعلول طريقًا مستقيما صريحا في بيان بطلانه هو مع أنه مقصودُك، ولكنك عدلتَ عنه وتوجهتَ إلى عِلَلِه، فأبطلتها، فلزم من بطلانها بطلانُه، فتحقق مقصودُك.

(81) وهي الشرطية المنفصلة، والنزاعُ في الحصر المدعَى في أقسامها. وهذا مِن مثارات الغلط والتغليط، وهو عدمُ استيفاءِ الأقسام، ومِن هنا قال ابن حزم: وقد تكون أقسامُ هذا النوعِ أعني الفاصلَ (يعني: الشرطية المنفصلة) أكثرَ مِن قسمين، وذلك على قدرِ توفية القسمة جميعَ ما تحتمله في العقل، وهذا موضعٌ يَعظُم فيه الغلطُ إذا وقع في القسمةِ اختلالٌ ونَقْصٌ، فتَحَفَّظْ منه أشدَّ التحفُّظ، فإنْ كنتَ مسؤولا، فتأمَّلْ هل أبقى سائلُك قسمًا من أقسام سؤالِه، فنَبِّهْ عليه، فإنْ لم تفعل فلا بد لك من الخطأ ضرورةً إذا أجبت، وإنْ كنت سائلا، فلا تَرْضَ لنفسك بهذا، فإنه مِن فعل الجُهَّال أو

ويقال لمن يُعطِي الفقراءَ أو الفقهاء: لِمَ لا تعطي هذا؟ فيقول: «لأنه ليس بفقيرٍ وليس بفقيه». وهذا مضمومٌ إلى مقدمةٍ مستقرة، وهو أنَّ العلةَ هي الفقرُ مَثَلًا أو الفقه، لا علةَ غيرها، وهي منتفية.

ويقول الفقهاء: إذا قال لامرأته: «إنْ كلمتِ أسودَ فأنت طالق»، فكلمَتْ أبيض، لم تَطْلُق، أي: لانتفاء العلة، وهي مقتضيةٌ لعدم المعلول، فإنَّا ما تَكلَّمْنا إلا في انتفاء الطلاق الواقعِ بهذه العلة(82).

الوضعاء الأخلاق المغالِطين لخصومهم القانعين بغلبة الوقت دون إدراك الحقائق. (التقريب لحد المنطق: 83)

(82) أي: لا في مطلق الطلاق، وإلا فقد تطلُقُ لعلةٍ أخرى، وقد تقدم في التعليق قولُ القرافي في "شرح المحصول" : كمن قال لامرأته: أنت طالق إنْ دخلتِ الدار، يلزم من الدخول الطلاقُ، ومن عدم الدخولِ **عدمُ الطلاق المعلَّق** اهـ ، فقيَّدَ الطلاق المنفيَّ بكونه المعلَّقَ، إذ لا يلزم من عدم دخولها انتفاءُ مطلَق الطلاق كما قلنا، وتقدم أيضا لابن القيم في "الإعلام" : إذا انتفى السببُ لم يلزم نفيُ المسبَّبِ مطلقًا، لجواز خَلَفِ سببٍ آخَرَ، بل يلزم انتفاءُ المسبَّبِ المعيَّن عن هذا السبب اهـ .

ولهذا قال القرافي في "الفروق" : وأما الشروطُ اللغوية التي هي التعاليقُ كقولنا: "إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق"، يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدم الدخول عدمُ الطلاق **إلا أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخَرُ** كالإنشاء بعد التعليق، **وهذا هو شأنُ السبب**: أنْ يلزمَ مِن عدمه العدمُ **إلا أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخر**. (الفروق: 1/ 62 – 63)

ومِن هنا فقد أبعدَ مَن رام إبطالَ القولِ بسببية الشروط اللغوية بحديث: "مَن أحيا أرضًا ميتة فهي له" فقال: إنه قد تصير له بالملك من غير إحياء، فترى الإحياءَ انعدم والملك موجود. والجواب: أنَّ أسبابَ الملك متعددةٌ يَخْلُفُ بعضُها بعضًا، والسببُ: يلزم من عدمه العدم **إلا أنْ يَخْلُفَه سببٌ**

ثم هنا **مسألةُ مفهومِ الشرط**، إذا قيل: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا}، هل يُشعِرُ عدمُ هذا الشرطِ اللفظيِّ الذي هو سببٌ معنويٌّ بعدمِ المشروط؟ وفيه الخلافُ المشهور(83)،

آخر، كما قال القرافي. (انظر: تفسير ابن عرفة: 1/ 226 – 227 ، وشرح معالم أصول الفقه للفهري: 1/ 291 – 292)

وقد تقدم هذا قريبا في جواب الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله.

(83) قال السبكي: واعلم أنَّ محلَّ الخلافِ في مفهوم الشرط فيما إذا قال: "مَنْ جاءني أكرمتُه"، وأمثالِها مِن صِيَغ الشرطِ نحو: "متى"، و"إذا" : أنَّ هذه الصيغةَ الدالةَ بمنطوقها على إكرام مَنْ يجيء، هل هي دالةٌ بمفهومها على عدم إكرام مَن لم يجئ؟ هذا محلُّ النزاع، وكذلك في مفهوم الصفة وغيره، فالخلافُ إنما هو في دلالة حرفِ الشرط على العدم عند العدم لا على أصل العدم عند العدم، فإنَّ ذلك ثابتٌ بالأصل قبل أنْ يَنطِق الناطقُ بكلامه، وكذا في سائر المفاهيم. (الإبهاج: 3/ 967 – 968 ، وانظر: كشف الأسرار للبخاري: 2/ 271 ، والضياء اللامع لحلولو: 1/ 362 ، وشرح تنقيح الفصول مع حاشية ابن عاشور: 2/ 41 – 42)

والمعنى أنَّ عدمَ إكرامِ من لا يجيئه معلومٌ قبل النطق بهذا الكلام، وذلك استصحابًا لأصل العدم، لأنَّ الإكرامَ حادث، وكلُّ حادثٍ أصلُه العدم، فلما نطق بالكلام عرفنا لزومَ الإكرام لمن يجيء وتعلُّقَه به، ومَن لم يجئ لا نقضي بالإكرام في حقه، بمقتضى استصحاب العدم الثابت قبل النطق بالكلام، وهذا محلُّ وفاق، قال شارح البزدوي: لا خلافَ أنَّ المعلَّق بالشرط معدومٌ قبل وجودِ الشرط. (كشف الأسرار: 2/ 271) ثم الخلافُ هل في الكلام المنطوقِ به دلالةٌ على انتفاء الإكرام عند انتفاء المجيء زيادةً على ما يُشعر به الأصلُ النافي، أو أنه لا مستنَدَ للنفي سوى الأصل، وغايةُ ما ثمَّ أنَّ المتكلِّمَ ساكتٌ عن حكم من لم يجئ، غيرُ متعرِّضٍ له البتة؟ ولهذا قال أبو زيدٍ الدَّبُوسي: قال علماؤنا: انتفاءُ المعلَّق حالَ عدمِ الشرط لا يُفهَمُ من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص.

(القواطع لابن السمعاني: 2/ 43) أمَّا أنَّ الكلامَ لا فرقَ فيه بين المنطوق والمسكوت، وأنَّ الإكرامَ يتناول من جاء ومن لم يجئ، فهذا لا يقول به أحد.

قال الأبياري: لا خلافَ أنَّ بابَ الشرطِ يتضمن اختصاصَ الجوابِ به، وأنَّ القائلَ إذا قال: "من أتاني أكرمته"، أنَّ هذا الكلامَ لا يحتمل قطُّ أنْ يكون وضعُه: أنْ يُكرم من أتاه، ويكرم غيرَه. ومُنكرو المفهومِ لا يقولون هذا، ولا يَصِيرون إليه. (التحقيق والبيان: 2/ 323)

ولهذا قال أبو الوليد الباجي: ولسنا نقول – إذا أنكَرْنا دليلَ الخطاب – : إننا نُوجِب للمسكوتِ عنه حكمَ المنطوق به، وإنما يكون بمنزلةِ مَن لم يَرِدْ له ذكرٌ في الشرع، فيُحتاج في إثبات حكمِه إلى دليلٍ مستأنَف. (إحكام الفصول: 448 – 449)

وقال ابن تيمية: جمهورُ الناس على أنَّ مفهومَ الشرطِ حجة، ومَن نازَع فيه يقول: سكتَ عن غير المعلَّق، لا يقول: إنَّ اللفظَ دل على المسكوت كما دل على المنطوق، فهذا لا يقوله أحد. (مجموع الفتاوى: 16/ 159)

ولما كان الطلاقُ طارئًا على العصمة الثابتة، فإذا عَلَّقَ الزوجُ طلاقَ امرأتِه على دخول الدار بصيغة الشرط، ثم انتفى الشرطُ بأن لم تدخل، فالخلافُ على النحو السابق، فالنافون للمفهوم يقولون بانتفاء الطلاق لا بدلالة مفهوم الشرط بل باستصحاب أصل العصمة، وأما القائلون به، فعدمُ الطلاق عندهم بدلالة المفهوم وبالاستصحاب، قال القرافي: إذا قال لامرأته: "أنت طالق إنْ دخلتِ الدار" فلم تدخل، يقول القاضي: الشرطُ لا مفهومَ له يدل على عدم طلاقِها عند عدم الدخول، بل عدمُ طلاقِها مأخوذٌ من الاستصحاب في العصمة السابقة، والقائلون بالمفهوم يقولون: عدمُ الطلاق مِن ذلك ومن مفهوم الشرط. (شرح تنقيح الفصول للقرافي: 2/ 26)

وهكذا لما قال بعضُ مَن لا يرى حجيةَ مفهومِ الصفة: إنَّ الزكاة في غير السائمة لا تجب، لأنَّ الأصلَ أنَّ مالَ الغير لا يُستحق عليه إلا بدليلٍ شرعي يدل على استحقاقه، وإنَّا إذا لم نجد دليلا شرعيا يدل على وجوب الزكاة في المعلوفة، نَفَيْنا الزكاةَ عنها= اعتَرَض عليهم أربابُ المفهومِ بأنكم

قد نفيتم الزكاةَ عن المعلوفة وصِرتم إلى ما قلنا، فقالوا: بلى، ولكن لا بتعليق الزكاة بالسائمة، بل بعدم قيام الدليل على وجوب الزكاة في المعلوفة، فإنه الأصلُ، ولم يَنقلنا عنه دليلٌ شرعي. (انظر: القواطع لابن السمعاني: 2/ 14)

ثم قولُ أبي زيد (قال علماؤنا) قال عليه ابنُ السمعاني: فقد حكى هذا عن جميع أصحابه، وليس على ما زَعَم، بل هو قولُ بعضِهم على ما ذكرناه. وهو قولُه قبلُ: واعلم أنَّ كثيرا من أصحاب أبي حنيفة جَعَلَ مفهومَ الشرط حجة، وإليه ذهب الكَرْخِيُّ ومَن تَبِعَه، وأبى بعضُهم وقال: حكمُ ما وراءَ الشرطِ موقوفٌ على الدليل. (القواطع: 2/ 42 – 43)

ويظهر الخلافُ في تخصيص العموم بالمفهوم، كما في قوله تعالى: {فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ}، وقولِه: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}، فإنَّ عمومَ كلٍّ يتناول نكاحَ الأَمَةِ للحر القادر على مَهْرِ حرة، فاقتضى ذلك إباحتَه، وهو مذهبُ الحنفية، ولم يَعُدُّوا قولَه تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ} مخصِّصًا، لأنه لا يُفيد عندهم عدمَ الجواز عند عدم الشرط (الشرطُ: عدم وِجدان الطول، وعدمه: وجدان الطول)، بل الآيةُ عندهم ساكتةٌ عن حكمِ واجِدِ الطَّول غيرُ مُتَعَرِّضَةٍ له، فاستصحبوا فيه الإباحةَ التي اقتضتْها عموماتُ النصوص، لعدم قيام المُعارِض، ولولا تلك النصوصُ لوافق الحنفيةُ الجمهورَ مآلًا لا استدلالا، لأنَّ المستصحَبَ عندهم عندئذ سيكون الحرمةَ التي هي الأصلُ في الفروج، (وانظر: أحكام أهل الذمة: 2/ 800 ، وزاد المعاد: 5/ 117 ، كلاهما لابن القيم) قال السرخسي: الحكم متى تعلق بشرطٍ بالنص، فعند الشافعي رحمه الله: ذلك النصُّ يُوجب انعدامَ الحكم عند انعدام الشرط، كما يوجب وجودَ الحكم عند وجود الشرط، وعندنا: لا يوجب النصُّ ذلك، بل يُوجب ثبوتَ الحكم عند وجود الشرط، فأما انعدامُ الحكمِ عند عدم الشرط، فهو باقٍ على ما كان قبل التعليق، وبيانُ هذا في قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ} الآية، فإنَّ النص لما ورد بِحِلِّ نكاح الأمة معلَّقًا بشرط عدم طول الحرة، جعل الشافعيُّ ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح

الأمة عند وجود طول الحرة، وعندنا النصُّ لا يوجب ذلك، ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طول الحرة على ما كان عليه أنْ لو لم يَرِدْ هذا النص. (أصول السرخسي: 1/ 260) وقال صدر الشريعة: قال الله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ} عَلَّقَ جوازَ نكاحِ الأمة بعدمِ القدرة على نكاح الحرة، فإنْ كانت القدرةُ على نكاح الحرة ثابتةً يثبت عدمُ جواز نكاح الأمة عنده، فيصير مفهومُ هذه الآية مخصِّصًا عنده لقوله تعالى {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}، وعندنا لَمَّا لم يدل على نفي الجواز لا يَصلح مخصِّصا، ولا ناسخًا لتلك الآية، فيثبت الجوازُ بتلك الآية. (التوضيح مع التلويح: 1/ 282، وانظر: التقرير والتحبير: 1/ 131 – 132) ولهذا قال عبد العزيز البخاري في شرح أصول البزدوي: وعلى هذا الأصلِ – وهو أنَّ التعليقَ بالشرط لا يُوجب العدمَ عند العدم – جوَّزْنا نكاحَ الأَمَةِ حالَ طَوْل الحرة، لأنه تعالى أباح نكاحَ الأمة حالَ عدمِ الطول بقوله جل ذكرُه: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا} الآية، ولم يُحَرِّمْ حالَ وجوده، بل لم يذكره، والتعليقُ بالشرط لا يوجب نفيَ الحكم قبل وجوده، فيُجعَل الحِلُّ ثابتًا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبةِ للحل. (كشف الأسرار: 2/ 280، وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: 31/ 13 – 14)

وهذا اختيارُ ابنِ حزم، فقد قال في كتاب "الإحكام" : نظَرْنا في قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، فوجدناه تعالى إنما ذكر في هذه الآية إباحةَ نكاح الأمة لمن لم يجد طولا وخشي العنت، وبقي حكمُ واجِدِ الطول الذي لا يخاف العنت، فلم نجده تعالى ذكر في هذه الآية إباحةً ولا تحريما عليه، فرجعنا إلى سائر الآيِ فوجدناه تعالى قد أباح نكاحَ الإماء المؤمنات لكل مسلم، ولم يَخُصَّ فقيرا من غني، ولا مَن عندَه حرةٌ

ممن ليست عنده حرة، بقوله تعالى: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}، فكان للعبد مباحًا أنْ يَنكِح حرةً وأمة، وللحر أيضا كذلك، ولا فَرْق.

قال: والعجب من الحنفيِّين في منعهم الزكاةَ عن غير السائمة بذكره صلى الله عليه وسلم السائمةَ في حديث أنس، وإباحتِهم ههنا نكاحَ الأمةِ المسلمة لمن وجد طولًا لحرةٍ مسلمة، فهلا سألوا أنفسهم عن الفائدةِ في ذكره تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، كما سألوا هناك عن الفائدة في ذكر السائمة... والعجبُ من المالكيين في عكسهم ذلك، فقالوا: ليس في قوله صلى الله عليه وسلم: "في السائمة" ما يوجب أنْ يسقط الزكاة عن غير السائمة، وقالوا ههنا: ذكره تعالى عادم الطول والأمة المؤمنة موجب لتحريم الأمة الكتابية، ثم في الوقت أباحوا الأمة المؤمنة لواجد الطول، قال أبو محمد: فكِلَا الفريقين تناقَض كما ترى. (الإحكام في أصول الأحكام: 7/ 29 – 30)

(تنبيهات) :

(الأول) : قولُ الأبياري ههنا: (لا خلافَ أنَّ بابَ الشرطِ يتضمن اختصاصَ الجواب به) – وتقدم مثلُه للغزالي – مع عدم قوله بالمفهوم كما يجيء في التنبيه اللاحق= مُشكِلٌ، لأنَّ اختصاصَ الإكرام بالمجيء معناه: أنَّ الإكرامَ لا يُوجد إلا مع المجيء، فلو قُدِّر وجودُ الإكرام مع عدم المجيء، لكان ذلك منافيا لاختصاصه بالمجيء، وعليه فقضيةُ الاختصاصِ أنْ ينتفي الإكرامُ عند انتفاء المجيء، وهذا ما يقوله أربابُ المفهوم.

ولهذا فإنَّ الجوينيَّ في "البرهان" في الفصل الذي عقده للمفهوم قد احتج لمفهوم الشرط بهذا الاختصاصِ الذي تقتضيه الصيغة، وهذا نصُّ كلامِه، قال: مِن الصُّوَر التي يجب الاعتناءُ بها: الشرطُ والجزاء، فإنْ سَلَّمَ اقتضاءَ الشرطِ تخصيصَ الجزاءِ به، تَعَدَّيْنا هذه المرتبة، وإنِ استقر على النزاع، اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان أو إلى المراغمة والعناد، فنحن نعلم مِن مذهب العرب قاطبةً أنها وَضعتْ بابَ الشرط لتخصيصِ الجزاء به، فإذا قال القائل: "من أكرمني أكرمته"، فقد أشعرَ باختصاص إكرامه بمن يُكرمه، ومَن جَوَّزَ أنْ يكون وضعُ هذا الكلام على أنْ يُكرم مُكْرِمَه ويكرم غيرَه أيضا، فقد نَأَى وبَعُدَ، فآل الكلامُ معه إلى التسفيه والجهل والإحالة على تَعَلُّمِ مذاهب العرب ولَسَنِها وحوارها. ولنعدْ إلى خَصْلةٍ أخرى وهي التتمةُ، وهي أنَّا نكتفي فيما ندعَّي بظهور الاختصاص، ولا نُحاوِل قطعًا ناصًّا لا يتطرق إليه إمكانٌ، فإذا أنكر منكرٌ ظهورَ ما ذكرناه، ظهر فسادُ قولِه، وانحطت رتبتُه عن استحقاق المفاوضات، فهذا منتهى المرادِ في هذا الطرف. (البرهان: 1/ 173)

وقول الأبياري بعدُ (وأنَّ القائلَ إذا قال: "من أتاني أكرمته"، أنَّ هذا الكلامَ لا يحتمل قطُّ أنْ يكون وضعُه: أنْ يُكرم من أتاه، ويكرم غيرَه. ومُنكرو المفهومِ لا يقولون هذا، ولا يَصِيرون إليه) لا يفيد، لأنَّ منكري المفهومِ يزعمون أنَّ الكلامَ لا تَعَرُّضَ فيه البتةَ لحكم انتفاء الإتيان، وأنَّ الكلام لا يُستفاد منه حكمُه بحال، لكنك قد عرفتَ أنَّ قضيةَ الاختصاصِ أنَّ عدم الإتيان حكمُه عدمُ الإكرام، غايةُ ما هنالك أنها دلالةٌ ظاهرةٌ غيرُ منطوقة، محتملةٌ لأنْ تُعارَض بما هو أقوى منها، والظهورُ لا ينافي الدلالة والحجية.

(التنبيه الثاني) : لقائلٍ أنْ يقول: مَن لم يقل بمفهومِ الشرط، والشرطُ النحويُّ عنده من جنس الشرط العرفي، كالأبياري، كيف تَمَّ له ذلك؟ وخاصَّةُ الشرطِ العرفيِّ أنْ يلزم من عدمه العدمُ، لا سيما والشروطُ العرفية لا تتعدد على البدل، حتى يقال: انتفاءُ بعضِها قد يخلفه وجودُ بعضٍ آخر فيوجَدُ المشروط، وتقدم تحقيقُ هذا عند البحث مع ابن تيمية عندما وقع له في الأصل خلافُ ذلك،

ورأيتَ احتجاجَ الفخر الرازي على حجية المفهوم بأنَّ الشرطَ يلزم من عدمه العدم، وأنه لا يحتمل الخَلَفَ والبدلية.

قال الأبياري في "شرح البرهان" : فإن قيل: إذا قلتم: إنَّ الشرطَ يدل على النفي عند الانتفاء، ولا دلالةَ له إلا على هذا الوجه، حَصَلَ غَرَضُ الإمامِ في إشعار العلم المذكورِ على صيغة الشرط بالنفي، إلا أنه يقول ضِمْنًا، وأنتم تقولون صريحا، فقد حصل مقصودُه على وجهٍ أبلغ.

قلنا: ليس كذلك، فإن معنَى دلالةِ الشرط على النفي عندنا: أنَّ الشرطَ يقتضي تخصيصَ الكلامِ المطلَق، حتى يمنعه من الدلالة على غير تلك الصورةِ التي يَثْبُتُ الشرطُ بالإضافة إليها، فلا يكون متكلِّما بغيرها، وهو يريد أنه متكلِّمٌ فيها بالنقيض، وذلك غيرُ صحيحٍ. (التحقيق والبيان: 3/ 235)

قلت: إذا كان الكلامُ لا تعرض فيه البتة لحكم الصورة التي ينتفي فيها الشرط، فهذا يعني تجويزَ أنْ يثبت لها نفسُ حكمِ الصورة التي ثبت فيها الشرط، فلم يلزم إذًا من انتفاء الشرط انتفاءُ المشروط، وهذا نقضٌ لحقيقة الشرط، ومنافاةٌ لما يقتضيه من اختصاص الجزاء بالشرط، إذ يجوز على هذا وجودُ إكرامِ مَن لم يجئ مِن قِبَل مَن قال: "من جاءني أكرمته"، ويَطَّرد هذا في سائر أقسام الشرط، كالشرعي مثلا، فلا يلزم من كون الطهارة شرطا لصحة الصلاة أنْ تفسد صلاةُ من لم يكن متطهرا.

ثم قد قال الأبياري في بيان أقسام الشرط ومُثُلِها: والشرطُ اللغوي: كقولك: "إذا دخلتِ الدارَ فأنت طالق"، فإنها لا تطلق إذا لم تدخل بمقتضى الشرط، وإنْ أمكن أنْ تطلق طلاقًا آخَرَ غيرَ الطلاقِ المعلَّق على الدخول، ويكون هذا الاشتراطُ قد مَنَعَ الطلاقَ مِن أنْ يكون مطلقا. (التحقيق والبيان: 2/ 265)

قلت: وهذا تأكيدٌ لكون انتفاء الشرط لم يلزم منه انتفاءُ المشروط، ونحن عندما نقرر أنَّ الطهارةَ شرطٌ لصحة الصلاة، إنما نعني مطلقَ الصلاة لا صلاةً معينة، فالطهارةُ شرط لصحة كل صلاة، فأي صلاة تنتفي معها الطهارةُ فصلاةٌ باطلة، ولو قُدِّرَ صحةُ صلاةٍ مع عدم الطهارة، لكان

ذلك نقضًا لشرطية الطهارة، وهذا يبين أنَّ مجرى الشرط النحوي غير مجرى الشرط العرفي، وتطبيق الأول على الثاني فيه من التكلف ما يُخرِج الكلامَ عن النظام السوي.

وإلا فلو أعطى الشرطَ اللغويَّ حقَّه من الشرطية التي يقررها هو، لقال كما قال الغزالي في قول القائل "إن جئتني أكرمتك" : إنَّ مقتضاه في اللسان باتفاق أهل اللغة اختصاصُ الإكرام بالمجيء، فإنه إنْ كان يكرمه دون المجيء لم يكنْ كلامُه اشتراطا. (المستصفى: 261)

لكن الأبياري يقتضي كلامُه أنَّ الإكرامَ المنتفي في حق مَن لم يجئ هو الإكرامُ المعلَّق على المجيء، وأما غيرُه مِن آحاد الإكرام فيجوز أنْ يثبت له، وقد رأيتَ تصريحَ الغزالي بأنَّ ذلك ينافي الاشتراطَ الذي يقتضي عدمَ إكرامِ من لم يجئ. (وهذا الكلام يَرِد على اعتذار الفهري عن الفخر الرازي في شرح المعالم في أصول الفقه: 1/ 295) ويجيء لاحقًا للسعد التفتازاني أيضا بيانُ ما في ذلك.

ويؤكد ما نقصده أنَّ الأبياريَّ قد نظَّر للتخصيص بالشرط بالتخصيص بالنعت، فقال: وكذلك النعتُ يقتضي تخصيصَ لفظِ المنعوت، الذي لولا النعتُ لكان مسترسلا، فإنْ قال: "اقتلوا المشركين الحربيين"، كان الأمرُ بالقتل مختصًّا بسبب النعت، ولو لم يقل "الحربيين"، لاقتضى اللفظُ قتلَ كلِّ مشرك. (التحقيق والبيان: 2/ 265)

ومعلومٌ أنَّ التخصيصَ يقتضي أنْ يثبتَ للخاص حكمٌ ينافي حكمَ العام، فقضيةُ المثال الذي ذكره أنْ ينتفي القتلُ عن غير الحربيين، وإلا لما كان القتلُ مختصًّا بالحربيين، ولا يقال: إنَّ الكلام لا تعرض فيه لحكم غير الحربيين، بل يُؤخذ من الكلام حكمُهم وهو عدمُ القتل، ولهذا قال (ولو لم يقل "الحربيين"، لاقتضى اللفظُ قتلَ كلِّ مشرك)، فالقيدُ نَبَّهَ على أنَّ ماعدا الحربيين من المشركين ليس حكمُهم القتل.

وهذا ما يقال في الشرط حذوَ القُذَّة بالقذة، فإذا قلت: "أكرم الطلاب إن حضروا"، كان التقييدُ بالحضور مُنَبِّهًا على أنَّ مَن لم يحضر لا يكرم، ولا يقال: إن الكلام لا تعرض فيه البتة لحكم من لم يحضر، وأنَّ من لم يحضر يجوز أنْ يثبت له الإكرام، لأن ذلك ينافي التخصيص والاختصاص.

قال القرافي: مِن شرط المخصِّصِ أنْ يكون منافيًا للمخصَّص... وكذلك المخصِّصاتُ اللفظية، إذا لم تكن معارِضة، لا تكون مخصِّصة... ونظيرُ ذلك من المخصصات اللفظية أنْ يقول الله تعالى: "اقتلوا الكفار"، و"اقتلوا اليهود"، فلا نقول: إنَّ قولَه "اقتلوا اليهود" مخصِّصٌ لعمومِ قولِه "اقتلوا الكفار"، بل مؤكِّدٌ لعموم اللفظ في بعض أنواعه، وهم اليهود، ولو قال: "لا تقتلوا أهلَ الذمة" لكان مخصِّصا لعموم بعض أنواعه، وهم اليهود، لحصول المنافاة بينهما. (الفروق: 1/ 179 – 180)

وهذا معنى قولِ المَقَّري: لا يكون التخصيصُ إلا مع التناقض، وإلا فالخاصُّ مؤكِّدٌ لحكم العام في البعض. (عمل من طب لمن حب: 150)

(التنبيه الثالث) : قال الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة" : وجدتُ بعضَهم يزعم أنَّ بناءَ الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحقُّ أنَّ أكثرَها أصولٌ مُخرَّجة على قولهم، وعندي أنَّ المسألةَ القائلة بأنَّ الخاصَّ مبين، ولا يلحقه بيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأنْ لا ترجيح بكثرة الرواية، وأنه لا يجب العمل بحديثِ غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، **وأنْ لا عبرةَ بمفهوم الشرط والوصف أصلًا**، وأنَّ موجب الأمر هو الوجوب ألبتة، وأمثال ذلك، **أصولٌ مخرَّجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصح بها روايةٌ عن أبي حنيفة وصاحبَيه**، وأنه ليست المحافظةُ عليها والتكلُّف في جوابِ ما يَرِد عليه من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي وغيره أحقَّ من المحافظة على خلافها والجوابِ عما يرد عليه.

مثالُه أنهم أصَّلوا أنَّ الخاص مبين فلا يلحقه البيان، وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى: {ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا}، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود"، حيث لم يقولوا بفريضية الاطمئنان، ولم يجعلوا الحديثَ بيانا للآية، فورد عليهم صنيعُهم في قوله تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ}، ومسحُه صلى الله عليه وسلم على ناصيته حيث جعلوه بيانا، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا}، وقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا}

الآية، وقوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ}، وما لحقه من البيان بعد ذلك، فتكلَّفوا للجواب كما هو مذكور في كتبهم، وأنهم أصلوا أن العام قطعي كالخاص، وخرَّجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ}، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا صلاة إلا بفاتحة القرآن"، حيث لم يجعلوه مخصِّصا، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "فيما سَقَتِ العيونُ العشر" الحديث، وقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمسة أوساق صدقة"، حيث لم يخصوه به، ونحو ذلك من المواد، ثم ورد عليهم قولُه تعالى: {فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ}، وإنما هو الشاة فما فوقه ببيان النبي صلى الله عليه وسلم، فتكلفوا في الجواب، وكذلك **أَصَّلوا أنْ لا عبرةَ بمفهوم الشرط والوصف**، وخرجوه من صنيعهم في قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا} الآية، ثم ورد عليهم كثيرٌ من صنائعهم كقوله صلى الله عليه وسلم: "في الإبل السائمة زكاة"، فتكلفوا في الجواب، وأصلوا أنه لا يجب العملُ بحديث غير الفقيه إذا انسد به باب الرأي، وخرجوه من صنيعهم في ترك حديث المُصَرَّاة، ثم ورد عليهم حديثُ القهقهة وحديثُ عدم فساد الصوم بالأكل ناسيا، فتكلفوا في الجواب، وأمثاله [غير] ما ذكرنا كثيرة لا تخفى على المتتبع، ومَن لم يتتبع لا تكفيه الإطالةُ فضلًا عن الإشارة.

ويكفيك دليلا على هذا قولُ المحققين في مسألة لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي كحديث المصراة أن هذا مذهب عيسى بن إبان، واختاره كثير من المتأخرين، وذهب الكرخي وتبِعه الكثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس، قالوا: لم يُنقل هذا القولُ عن أصحابنا، بل المنقولُ عنهم أنَّ خبر الواحد مقدَّمٌ على القياس، ألا ترى أنهم عمِلوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، وإن كان مخالفا للقياس، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلتُ بالقياس. ويُرشدك أيضا اختلافُهم في كثيرٍ من التخريجات أخذًا من صنائعهم ورَدِّ بعضِهم على بعض. (حجة الله البالغة: 1/ 271 – 273 ، وانظر: الفكر السامي: 1/ 424 – 425)

والجمهورُ على أنه يدل على عدمه(84).

ولا ريبَ أنَّ [عينَ] هذا الحكمِ(85) المعلَّقِ بالشرطِ ينتفي(86)، لأنَّ بقاءَ عينِ الحكمِ بدون علةٍ محالٌ.

لكنْ هل ينتفي النوعُ؟

---

(84) قال القرافي: اعلم أنَّ مفهومَ المخالفة يقتضي أنَّ الحكمَ المنطوقَ غيرُ ثابتٍ للمسكوتِ عنه، فهل القاعدةُ فيه – عند القضاءِ بأنَّ حكمَ المسكوت مخالِفٌ – : إثباتُ ضدِّ الحكمِ المنطوق به أو إثباتُ نقيضه؟ والثاني هو الحقُّ، بأنْ يُقتصَرَ على عدم الحكم الثابت للمنطوق، ولا يُتعرَّضَ لإثبات حكمِ المسكوت ألبتة. (الفروق: 2/ 36)

ولهذا فقد أبانَ عن عدم صحة قولِ مَن استدل على وجوب صلاة الجنازة بأنَّ مفهومَ قوله تعالى في حق المنافقين: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا} يقتضي وجوبَ الصلاة على المسلمين، فقال: وليس الأمرُ كما قاله، بل مفهومُه عدمُ تحريمِ الصلاةِ على المؤمنين، وعدمُ التحريمِ صادقٌ مع الوجوبِ والندب والكراهة والإباحة، فلا يستلزم الوجوبَ، لأنَّ الأعمَّ من الشيء لا يستلزمُه، فلا يلزم الوجوبُ في هذه الصورة. (الفروق: 2/ 37 ، وانظر: نفائس الأصول: 3/ 1346 – 1347)

قال ابن عاشور: مقتضى المفهومِ أمرٌ مأخوذٌ من دلالةٍ عقليةٍ مستفادةٍ من معانٍ لغوية، لأنَّ المفهومَ يَرجع إلى أنَّ تقييدَ الخبر أو الأمرِ بقيدٍ يقتضي لا محالةَ احترازَ المخبِرِ أو الآمِرِ عن خلاف مدلول ذلك القيد، فلا يشمله الحكم، وإذا لم يشمله، ثبتَ له نقيضُه في ضمنِ ضدٍّ غيرِ معيَّن، أما تعيينُ ضدٍّ دون غيره فلا قِبَل للفهم بإثباته. (حاشية التنقيح: 1/ 59) أي: من نفس اللفظ.

(85) في الأصل: [ولا ريبَ أنَّ عدم هذا الحكم]. ولا وجهَ له كما لا يخفى. ولعل الصوابَ ما أثبته.

(86) وسيقول لاحقا: (وذلك أنَّ الشرطَ اللفظيَّ الذي هو سببٌ معنوي، إذا انتفى فإنه ينتفي ذلك المعلولُ المعيَّن قطعا) اهـ . ونعلق عليه ثمةَ إن شاء الله.

فالذي يجب القطعُ به أنَّ نوعَ الحكمِ لا يكون حالُه بعد انتفاءِ السبب المعيَّنِ وقبل انتفائه سواءً، ومتى فُرِضَ استواءُ الأمرين على مذهبٍ عُلِم بطلانُه، لكنْ يدل على نفي النوعِ دلالةً ظاهرة(87)، بشرطِ أنْ لا يَخْلُفَه سببٌ آخر(88).

---

(87) وجهُ هذه الدلالةِ الظاهرةِ أنَّ الأصلَ عند انتفاءِ العلة أنْ ينتفي معلولُها، والأصلُ هنا بمعنى الغالب، لأنَّ المصنِّف سيقول في الأصل: (لَمَّا كان الغالبُ أنَّ العلةَ إذا انتفتْ انتفى معلولُها، إذ غالبُ الكلامِ يكون في نوعِ حكمٍ ليس له إلا علةٌ واحدة، وغيرُه من الأنواع قد عُلِم أنه منتفٍ في ذلك المقام= صار هذا الغالبُ كأنه مِن جملة معناها، وليس هو من معناها في أصلِ وَضْعِها، ولا في جميع موارد استعمالها) اهـ. وقال أيضا بعده: (إنَّ الغالبَ عليها في الاستعمال انتفاءُ الجواب، لِمَا قدمتُه مِن أنَّ انتفاءَ العلة يُشعر بعدم المعلول كثيرا أو غالبا) اهـ.

وقد صرح ابن هشام بأنه في مثل "لو جاءني أكرمته" وإنْ كان العقلُ يُجَوِّز تعدُّدَ السبب، لكن انحصار سببِ الإكرام في المجيء يُرجحه أنَّ ذلك هو الظاهرُ مِن ترتيب الثاني على الأول، وأنه المتبادِر إلى الذهن، واستصحابُ الأصل اهـ. (مغني اللبيب: 252، والدسوقي على المغني: 1/ 363)

قال الشُّمُنِّي: وكلُّ مَن أنصَف مِن نفسه، إذا سَمِع هذا القِسْمَ من "لو"، ولاحَظَ انحصارَ سببيةِ ما بعدها فيما يليها وعدمَ انحصارها فيه، وجد انحصارَها راجحًا في ذهنه وسابقا إلى فهمه، وكيف لا، والأصلُ في سببِ المسبَّبِ الواحدِ أنْ يكون واحدا. (الشمني على المغني: 2/ 56)

ولهذا قال الأمير: ومَنْعُ الدمامينيِّ التبادُرَ لا وجهَ له. (الأمير على المغني: 1/ 207، وانظر: الدماميني على المغني: 2/ 818 ت اللوحي)

(88) قال الجويني: لا يمتنع أنْ تنتفيَ العلةُ ويَثْبُتَ الحكمُ بعلةٍ أخرى، وكذلك القولُ في الشرط من حيث إنه يجوز رَبْطُ مشروطٍ بآحادِ شرائط. (البرهان: 2/ 51)

وعند القطع باتحاد السبب، يُقطع بانتفاء نوع الحكم عند انتفاء سببه وعلته.

ثم إنْ كان السببُ الخالِفُ جزءًا من المخلوف، كان ضعيفًا، فإنَّ الأعمَّ إذا كان مستقِلًّا بالحكم، كان الأخصُّ عديمَ التأثير، كما في قوله: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا}، فإنَّ كونَه واحدًا جزءٌ مِن كونه فاسقا، فلو كان التبيُّنُ واجبًا عند مجيء الواحد، سواءً كان عدلا أو فاسقا، لم يُعلَّقِ التبيُّنُ بكونه فاسقا، الذي هو الأخصُّ من كونه واحدا(89).

فهذا الاستدلالُ بعدم العلة – لفظًا أو معنى – على عدم المعلول.

وقد يُجعل عدمُ العلةِ المعيَّنةِ دليلًا على ثبوت المعلول بعلةٍ أخرى أكملَ منها أو مثلِها:

1 – وذلك إذا كانت العلتان متعاقبتَين على محَلٍّ، فعدمُ إحداهما مستلزمٌ لثبوت الأخرى، وثبوتُها مستلزمٌ للمعلول، فيصيرُ عدمُ العلةِ المعيَّنة مقتضيًا للمعلول، لكن بهذه الواسطة، وهي واسطةُ ثبوتِ العلة الأخرى.

ومِن هنا يزولُ الإشكالُ في باب «لو»(90) و«لولا» كما سيأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

---

(89) ومثله يقال في مفهوم الصفة، إذ الوصفُ تخصيصٌ للموصوف، كما في قول القائل مثلًا: "أعطوا الفقراءَ المسلمين"، فإنَّ الكونَ فقيرا جزءٌ من الكون فقيرا مسلما، فلو كان وجوبُ العطاء متعلِّقًا بالفقير، سواء أكان مسلما أو كافرا، لم يُجعل متعلَّقَ العطاء الفقيرُ المسلم الذي هو أخص من الفقير. وقد أشار المحليُّ في "شرح جمع الجوامع" إلى أنَّ الشرط في معنى الصفة حيث قال في التمثيل للتخصيص بالشرط: كما في "أَكرِمْ ربيعة إن جاءوا" أي: الجائين منهم، قال العطار: (قوله: أي الجائين) نَبَّهَ به على أنَّ الشرطَ إنما كان مخصِّصًا لكونه في معنى الصفة، بدليل الإخراج به كما يأتي، وإنْ كان مفهومُ الشرط أقوى. (العطار على المحلي: 1/ 136)

(90) ومنه المثالُ المسؤول عنه، حيث استُشكِل فيه ربطُ عدمِ الخوف بعدم المعصية، ولم يظهر وجهُ اقتضاءِ الأول للثاني، لا سيما والظاهرُ أنَّ نقيضَ الأول هو الذي يَحْسُن جعلُه مقتضيًا للثاني، والجوابُ أنَّ اقتضاءَ الأول للثاني بواسطة، وهي ثبوتُ العلة الأخرى، كما قرر الشيخ، وتقدم أيضا بيانُه في التعليق.

2 – وكذلك إذا كانت العلتان مجتمعتَين في المحل(91).

وهذا الإشكالُ هو الذي لأجله جَعَل ابنُ هشام هذا القسمَ مما لا يُعقل فيه بين الجزأين ارتباطٌ مناسِب. (انظر: مغني اللبيب: 251 – 252)

(91) وههنا مسألةُ تعليل الحكم الواحد بعلتين، وقد بحثها الأصوليون، وحكى فيها الأستاذ أبو منصور البغدادي والآمدي والهندي وغيرُهم الاتفاقَ على جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع المختلِفِ بالشخص بعللٍ مختلفة، كتعليل إباحة قتل زيدٍ بردته، وعمرو بالقصاص، وخالد بالزنى، قال الزركشي في "البحر" : وكلامُ المنهاج وغيرِه ظاهرٌ في جريان الخلاف فيه، ولا وجهَ له، وقد صَرَّح النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – بعِلَلٍ مختلفةٍ كلٌّ منها مستقلٌّ في إباحة الدم، كقوله – صلى الله عليه وسلم –: "لا يَحِلُّ دمُ امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنى بعد إحصان، أو قتل مؤمن بغير حق" اهـ.

واختلفوا في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلل مختلفة، كمحصَنٍ زَنَى وقَتَل، فإنَّ الزنى يُوجِب القتلَ بمجرده، فهل تُعلَّل إباحةُ دمه بهما معًا أم لا؟ وكالعصير إذا تَخَمَّرَ ووقعتْ فيه نجاسة، هل تُعلل نجاستُه بهما معًا أم لا؟ وكتحريم وطء المعتدةِ المُحْرِمة الحائض، على مذاهب:

(أحدها) : ما صححه ابن السبكي في "جمع الجوامع"، وهو القطعُ بامتناعه عقلًا مطلقا، سواء أكانت العلةُ منصوصةً أم مستنبطة، وسواء كانت العلتان مجتمعتين أو متعاقبتين، وذلك لِلُزوم المحال مِن وقوعه، فإنَّ الشيءَ باستناده إلى كلِّ واحدةٍ من العلتين المستقلتين يَستغني عن الأخرى، فيلزم أنْ يكون مستغنيًا عن كلٍّ منهما وغيرَ مستغنٍ عنه، وذلك جمعٌ بين النقيضين، ويلزم أيضا تحصيلُ الحاصل في التعاقُب، حيث يوجد بالثانية مثلًا نفسُ الموجودِ بالأولى.

وأجيب بأنَّ هذا مبنيٌّ على أنَّ العلةَ مؤثرة، وإنما يكون ذلك في العلل العقليةِ المفيدةِ لوجود المعلول، ولكنْ إذا قلنا: إنها مُعَرِّفةٌ، انتفى ذلك، والعللُ الشرعية كذلك، فهي مُعَرِّفاتٌ وعلامات مفيدةٌ للعلم بالمعلول، فهي بمعنى الدليل، ويَجوز اجتماعُ دليلين على مدلولٍ واحد.

وعليه فلا يلزم المحال، لأنه لا مانعَ من تعدُّدِ العلامات، والعلمُ بأحدِهما مؤكِّدٌ للعلم بالآخر، فلا يلزم تحصيلُ الحاصل، وبالتأكيد يندفع الاعتراضُ بأنَّ الاستغناءَ عن كل واحدٍ من العلامتين وعدمَ الاستغناء لازمٌ على أنها معرفات، لأنه باستناد المعرفة إلى كل واحدٍ منهما يُستغنى عن الأخرى، فيلزم الاستغناءُ عن كل، وكذا تحصيلُ الحاصل، لأن الحاصل بالثانية غيرُ الحاصل بالأولى.

ثم دُفِع اعتراضُ لزوم اجتماع الاستغناء وعدمه أيضا بأنَّ ذلك إنما يلزم لو كان معنى الاستقلالِ ما ذُكِر، وليس كذلك، بل معناه: كونُها بحيث إذا وُجِدتْ منفردةً يَثبُت الحكمُ بها، وهذه الحيثيةُ لا تزول عنها فيما إذا ثبت الحكمُ بغيرها وحدَه أو بهما جميعًا، فلا يلزم عدمُ الاستقلالِ أصلًا، ولا يلزم في صورة الاجتماع الثبوتُ بها وعدمُ الثبوت، لأنَّ الثبوتَ حينئذ بهما جميعًا، وهي في هذه الحالةِ مستقلةٌ بمعنى أنها بحيث لو وُجِدتْ منفردةً يثبت الحكمُ بها.

كما استند أصحابُ هذا المذهبِ إلى أنَّ تعليلَ الحكم بعلتين يُفضي إلى نقض العلة، وهو خلافُ الأصل. بيانُه: أنه إذا وُجدتْ إحدى العلتين ترتَّبَ عليها الحكم، فإذا وُجدت الأخرى بعدها لا يترتب عليها شيء، فقد وُجدتِ العلةُ الثانية بدون الترتيب، لتقدُّم الترتيب عليها بناءً على العلة الأخرى، فيلزم وجودُ العلة بدون وجود مقتضاها، وهو نقضٌ عليها.

والجوابُ أنَّ تخلُّفَ الترتُّبِ عن الوصف لقيام مانعٍ ليس نقضًا قادحا في عليته.

وقد أدخل ابنُ السبكي في "جمع الجوامع" المتعاقبتين في محل الخلاف رَدًّا على ابن الحاجب، فإنَّ كلامَه يقتضي أنَّ محلَّ الخلاف في حالة المعية وأنه يجوز مع التعاقُب قطعًا.

قال الزركشي: واحتُجَّ عليه بأنه يلزم مِن شمول الخلافِ حالةَ التعاقُبِ أنْ يكون في الأمةِ مَن يمنع أنَّ اللمسَ والمس مثلا ليسا بعلتين وإنْ وُجِد أحدُهما بمفرده، بل لا علة إلا واحد فقط، فلا يكون للحدث مثلا غير علة واحدة، وهذا لا يقوله أحد اهـ.

(**الثاني**) : يجوز التعليلُ بعلتين متعاقبتين، بأن تكون العلةُ إحداهما على البدل، أي: إحداهما في وقتٍ، والأخرى في وقت، ولا يجوز التعليلُ بهما في حالةٍ واحدة، وذلك للزوم المحالِ للمعية دون التعاقُب، لأنَّ الذي يُوجد في الثانية مثلًا مثلُ الأول لا عينُه.

وأجيب بأنه: إذا كان الثاني مثلَ الأول، كان التعدُّد ظاهريا فقط، وإلا فلا تعدُّد حينئذ، لاختلاف الحكم.

قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: العلل ضربان: متقارنة ومتعاقبة، فالمتقارنة: تجتمع في إيجاب الحكم الواحد، وكلٌّ واحدةٍ منهما لو انفردتْ لأوجبت مثلَ ذلك الحكم، كالأمثلة المذكورة، والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود، وإنما يَخْلُف بعضُها بعضًا في حكمٍ واحد، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريمُ الوطء لأجل عدم الطهارة اهـ.

ومثال المتعاقبتين أيضا: الحيضُ والصومُ لتحريم الوطء، فإنهما يتعاقبان ولا يجتمعان، ولهذا لما مَثَّل الجوينيُّ للعلل المجتمعة بالمرأة يجتمع فيها الإحرامُ والحيض والصوم، غلَّطه الأبياري، لاستحالة مُجامعة الصومِ شرعًا للحيض، وقال ابنُ السبكي: وهو سهو، لأنَّ الصومَ يستحيل أنْ يُجامِع الحيضَ شرعا. قال الزركشي: ويحتمل أنْ يريد الإمامُ أنَّ المرأةَ قد يجتمع عليها وصفان ويعتريها حالتان مقتضيان للتحريم، إما إحرامٌ وحيض، أو إحرام وصوم، ويدل لهذا قولُه في "البرهان" مثل تحريم المرأة الواحدة بعلة الحيض والإحرام، والصيام والصلاة. فمرادُه اجتماعُ وصفين من ذلك كالصيام مع الصلاة، أو الإحرام مع الحيض، لا أنَّ الأربعةَ تجتمع.

(**الثالث**) : المنع شرعا مطلقا مع تجويزه عقلا، وهو لإمام الحرمين، قال: لأنه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا، لكنه لم يقع. ويجعل الحكمَ في نحو أسبابِ الحَدَث المتعددةِ متعددًا، أي: الحكمُ المستنِد إلى واحدٍ منها غيرُ المستنِد إلى آخر، وإنِ اتفقَا نوعًا في مطلق الحدث.

ويَرِد عليه أنَّ إثباتَ التعدُّد لا يتيسر له، ومجردُ التجويز لا يكفيه، لأنه في مقام الاستدلال على امتناع التعدد وأنَّ الحكم في صورة تعدد العلل متعدد، قاله السعد.

ومذهب الإمام جرى عليه إلكيا، واختاره الآمدي.

(الرابع) : لابن فُورَكَ والإمامِ الرازي وتَبِعَهما القرافي، وهو الجوازُ في العلة المنصوصة دون المستنبطة، لأنَّ الأوصافَ المستنبَطة الصالحَ كلٌّ منها للعلية يجوز أنْ يكون مجموعُها العلةَ عند الشارع، فلا يتعين استقلالُ كلٍّ منها، فيكون اعتبارُ الوصفين علتين دون اعتبارهما جزأَي علةٍ تحكُّما، بخلاف ما نُصَّ على استقلاله بالعلية.

وأجيب بأنه يتعين الاستقلالُ بالاستنباط أيضا، أي: استنباطِ العقل استقلالَ كلِّ وصفٍ بالعلية، لأنَّ شدةَ ما في كليهما من المصلحة أو المفسدة يدل على استقلاله بالتعليل، لا سيما إذا ثبت الحكمُ بكل واحدةٍ على انفرادها، فإنه يتأكد الاستقلال، وإلا لما ثبت الحكمُ بها عند الانفراد، فيُحكم بعليةِ كلٍّ عند الاجتماع، ولا تناقُضَ، لأنها علامات.

واستدل القرافي على منع التعليل بالمستنبطتين بأنَّ الشرع إذا ورد بحكمٍ مع أوصاف مناسبة، وجب جَعْلُ كلِّ واحدٍ منهما جزءَ علةٍ لا علةً مستقلة، لأنَّ الأصلَ عدمُ الاستقلالِ حتى ينص صاحبُ الشرع على استقلالهما، أو أحدِهما فيستقل، قال ابن عاشور: يُعارَض بأنَّ كونَ مجموعِ وصفين علةً خلافُ الأصل، فالاعتمادُ إذن على المناسبة اهـ . وكذلك يقال هنا: هذا فيما لو لم يثبتِ الحكمُ بكل واحدةٍ على انفرادها، وإلا تعين الاستقلال. ثم رأيتُ كلامَه في "شرح المحصول" مقيَّدا محرَّرا، على ما فيه مما ذكره ابنُ عاشور، وهذه صورتُه: إذا نظر المستنبِطُ في محل الحكم فوجد وصفا واحدا مناسبا، اقتصر عليه، أو وصفين فأكثرَ مناسِبة، كان المجموعُ علةً مركبة، ويكون كلُّ واحدٍ من تلك الأوصاف جزءَ تلك العلة، فإنْ وَجد بعضَ تلك الأوصاف قد انفرد، والحكمُ ثابتٌ معه، اعتقد أنه علةٌ مستقلة، فإنِ استقل واحدٌ من تلك الأوصاف بالحكم منفردًا كانت عللا، واعتقدْنا أنها لَمَّا اجتمعتْ كان الحكمُ فيها معلَّلا بعلل متعددة، لا أنها أجزاءُ علل، والأصلُ أنها أجزاء، وأنها لا تستقل حتى نجدها منفردةً ذلك. ومتى وجدنا صاحبَ الشرع أناط الحكمَ بوصفين مناسبين قلنا: المجموعُ علة، وكل وصفٍ جزءٌ لها، إلا أنْ نجده استقل، فيكون علةً تامة اهـ .

على أنَّ مِن الأصوليين مَن يرى أنَّ التعليلَ لا يجوز إلا بوصفٍ واحد لا تركيبَ فيه.

(**الخامس**) : عكس الرابع، أي: جوازُه في المستنبطة دون المنصوصة، لأنَّ المنصوصةَ قطعية، فلو تعددتْ لزم المُحال المذكور، بخلاف المستنبطة، لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموعَ الأوصاف، وهذا المذهب حكاه ابن الحاجب، وأسقطه في "جمع الجوامع" لقوله: لم أره لغيره، أي: لم يره محكيا لغيره، فإنَّ هذا ليس قولا لابن الحاجب. لكن قد حكاه غيرُ ابنِ الحاجب، ففي "البحر" للزركشي: حكاه ابنُ الحاجب وابن المنير في شرحه للبرهان، وقد استغربت حكايته اهـ.

وفيه أنَّ المحالَ إنما يلزم فيما لو كانت العلةُ مؤثرة، أما على القول بأنها علامة معرفة، فلا.

(**السادس**) : للجمهور، وهو جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثرَ مطلقا، قال القاضي في "التقريب" : وبهذا نقولُ بناءً على أنَّ العللَ علاماتٌ وأماراتٌ على الأحكام، لا مُوجبةٌ لها، فلا يستحيل ذلك. هذا لفظُه، وقال الغزالي في "المستصفى" : الصحيحُ عندنا جوازُ تعليلِ الحكم بعلتين، لأنَّ العلة الشرعيةَ علامةٌ، ولا يمتنع نَصْبُ علامتين على شيءٍ واحد، وإنما مُنِع هذا في العلل العقلية. كما احتجوا بالوقوع، فإنَّ اللمسَ والبول والغائط والمذي يَثْبُتُ بكلٍّ واحدٍ منها الحدثُ، والقصاصُ والردة يثبت بكلٍّ واحدٍ منهما القتلُ. وقال ابن بَرهان في "الوجيز" : إنه الذي استقر عليه رأيُ إمام الحرمين. وقال الأبياري في "شرح البرهان" : وأكثرُ مذهبِ مالك مبنيٌّ على تعليل الحكم الواحد بعِلَل. وقال ابن الرِّفْعة في "المطلَب" : كلامُ الشافعي في كتاب الإجارة من "الأم" عند الكلام على قَفيز الطحان مُصرِّحٌ بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، قال: وهو الذي يقتضيه قولُ عمرَ – رضي الله عنه – : "نِعْمَ العبدُ صهيبٌ لو لم يخف الله لم يعصه"، إذ تقديرُه: أنه لو لم يخف الله لم يعصه لإجلاله لذاته وتعظيمه، فكيف وهو يخاف، وإذا كان كذلك كان عدمُ عصيانه معلَّلًا بالخوف والإجلال والإعظام.

هذا، وقال الغزالي في "شفاء الغليل" : هذا الخلافُ ينبني على تفسير العلة، فإنْ قلنا: إنها بمعنى الباعث والداعي إلى الفعل، جاز تعدُّدُ العلل، وكذلك إنْ قلنا: بمعنى العلامة، وإنْ قلنا: إنها

بمعنى المؤثِّرِ المُوجِبِ للشيء أو راعَيْنا النظرَ امتنع، إذ لا يجوز إثباتُ الحكمِ الواحد في محلٍّ واحدٍ بعلتين، كالعالِمِيةِ الحاصلةِ للذات بشيءٍ واحد، لا يجوز أنْ تكون بعلمين، فكما لا يجوز أنْ يَحْدُثَ شيءٌ واحدٌ مِن جهةِ مُحْدِثَين، لا يجوز أنْ يقع المعلولُ الواحد بعلتين، لأنَّ مِن ضرورةِ إضافةِ الحادث إلى محدِثٍ قَطْعُه عن الآخر، قال: واللائقُ بمسلك الأستاذ أبي إسحاق في مصيره إلى استحالةِ تخصيص العلة وجريانها على العلل العقلية أنْ يَمْنَع اجتماعَ العلتين اهـ .

وقال ابن رحال السكندري: هذه المسألةُ لا يتحقق فيها الخلاف، فإنَّ لفظَ التعليلِ مشترَكٌ بين معنيين، ويجوز أنْ يكون كلُّ واحدٍ أراد معنًى غيرَ ما أراد الآخَرُ، فلا خلاف، قال: والمختار أنه إنْ أريد بالتعليل نَصْبُ الأمارةِ فهو جائزٌ وواقع، وإنْ أريد بالتعليل ثبوتُ الحكم لأجل الوصف، فهو جائزٌ في صورٍ متعددة بحيث يَثْبُتُ الحكمُ في كلِّ صورةٍ لعلةٍ، فأما ثبوتُ الحكم في صورةٍ واحدةٍ بعللٍ كلٌّ منها مستقلةٌ فيه، فهذا لا يجوز اهـ ، لاستلزامه اجتماعَ النقيضين كما تقدم.

وقد عرفت مما تقدم أنَّ القائلين بتعدُّد العلل لا يقولون بالاستقلال بذلك المعنى، أي: أنَّ الحكمَ ثبت في الواقع بكلِّ واحدةٍ منها استقلالًا، بل معنى استقلالِ العلة عندهم كما رأيت: كونُها بحيث إذا وُجِدتْ منفردةً يَثبُت الحكمُ بها، ولهذا قال العضد: إنَّ انتفاءَ الاستقلال (بمعنى ثبوت الحكم بها في الواقع) عند الاجتماع لا ينافي الاستقلالَ على تقدير الانفراد، وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد أمرٌ ثابت عند الاجتماع، **ونسميه بالاستقلال مجازًا** اهـ . بمعنى أنه في حالة اجتماع العلتين تُوصف كلٌّ منهما بالاستقلال، لا بمعنى أنَّ كُلًّا منهما قد استقلتْ بإثبات الحكم، فإنَّ هذا لا يكون، وإنما بمعنى أنَّ كُلًّا منهما لو قُدِّر انفرادُها لاستقلتْ بإثبات الحكم، ولما كان هذا المعنى غيرَ متبادِرٍ من لفظ الاستقلال سماه مجازا.

ولهذا فإنَّ القرافي وهو من القائلين بجواز تعدُّد العللِ في الجملة، لما تكلم في الفقه صَرَّح بما يُفيد أنه عند الاجتماع لا يثبتُ الاستقلالُ الممنوعُ الذي يَعترض به المانعون على المجوِّزين، والذي صرح به هو (تداخُلُ العِلَل)، فقد قال في "الفروق" : التداخُلُ بين الأسباب معناه: أنْ يُوجَد سببان

مسبَّبُهما واحد، فيترتب عليهما مسبَّبٌ واحد، مع أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقتضي مسبَّبًا من ذلك النوع، **ومقتضى القياسِ أنْ يترتب من ذلك النوعِ مسبَّبان**. ثم ذكر أنَّ ذلك واقعٌ في الشريعة في أبواب، أقتصر على ما ذكره في البابين الأولَين، أين قال: الأول: الطهاراتُ، كالوضوء والغسل إذا تكررت أسبابُهما المختلفةُ، كالحيض والجنابة، أو المتماثلةُ، كالجنابتين والملامستين في الوضوء، فإنه يُجزئ وضوءٌ واحد وغُسل واحد، ودخل أحدُ السببين في الآخر، فلم يَظهر له أثر، وكالوضوء مع الغسل، فإنَّ سبب الوضوء الذي هو الملامسةُ اندرج في الجنابة فلم يترتب عليه وجوبُ وضوء وأجزأه الغسل. الثاني: الصلوات، كتداخل تحية المسجد مع صلاة الفرض مع تعدُّد سببهما، فيدخل دخولُ المسجد الذي هو سببُ التحية في الزوال الذي هو سببُ الظهر مثلا، فيقوم سببُ الزوال مقامَ سبب الدخول، فيُكتفى به اهـ.

وهذا في ظاهره يشهد لقول ابن السبكي في "الأشباه والنظائر" : وأما الأصوليون، فاختلافُهم فيه إنما نجده عند نظرهم في المسألة بخصوصها، ثم إذا خاضوا بعيدًا عنها، وجدتَ أفئدتَهم تحوم حولَ المنع اهـ، أي: لا يلتزمون أنَّ كُلًّا من العلل قد استقل بإثبات الحكم.

وإنما قلت: في ظاهره، لأن الذي يظهر أنَّ المجوزين لا يقولون: عند اجتماع العلل يثبت الحكمُ بكلٍّ، لا سيما وقد عرفتَ أنهم ليسوا قائلين بالاستقلال بالمعنى الذي لا يجوز في العقل.

وعليه فلا غرابةَ فيما قرره ابنُ الحاجب من خلاف القائلين بالجواز، عند الاجتماع، حيث قال: **القائلون بالوقوع**، إذا اجتمعتْ، فالمختار: كلُّ واحدةٍ علةٌ، وقيل: جزءٌ، وقيل: العلةُ واحدةٌ لا بعينها، قال العضد: وأما إذا اجتمعتْ دفعةً، كمَن مس ولمس وبال معًا، فقد اختلفوا، والمختار أنَّ كلَّ واحدةٍ علةٌ مستقلة، وقيل: كل واحد جزءٌ والعلةُ المجموع، وقيل: العلة واحدة لا بعينها، والاحتمالاتُ لا تخرج عن هذه. لنا: لو لم تكن كلُّ واحدةٍ علةً مستقلة، لكانت كلُّ واحدةٍ جزءًا وكانت العلةُ واحدة، وكلاهما باطل، أما الملازمة، فلأنه إذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها، فإما أن تثبت للمجموع، فيكون كلُّ جزأً منها، أو لبعضها فيكون هي العلة، وأما بطلان الأمرين،

فالأول وهو الجزئية لثبوت استقلالِ كلٍّ، والثاني وهو كون العلة واحدة، فلأنه مع تساويها تحكُّمٌ محض اهـ ، قال السعد: قوله: (لثبوت استقلال كلٍّ) إنْ أراد الاستقلالَ في الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكمُ بها وحدَها عند الانفراد، فغيرُ مفيد، وإن أراد الاستقلالَ عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل، فنفسُ المتنازع اهـ . على أنه قد صرح بأنَّ مرادَه بالاستقلال غير ذلك، فلم يَصْفُ القولُ بأنَّ كُلًّا علةٌ. وقال السعد أيضا: قوله: (والاحتمالات لا تخرج عن هذه) لا خفاءَ في احتمالٍ آخر، وهو أن يكون العلةُ واحدةً بعينها، إما على سبيل التحكُّم أو الترجيح. فإن قيل: فحينئذٍ لا تعدُّد، والتقديرُ بخلافه، قلنا: التقديرُ التعدُّد بحسب الظاهر، وبمعنى وجود أمورٍ يصلح كلٌّ منها للعلية ولإثبات الحكم في الجملة، وإلا فلا تعدُّد أيضًا عند كون العلة هي المجموع أو واحدًا لا بعينه اهـ ، وقد قال قبلُ: عند الاجتماع يقع بكلٍّ منها، للقطعِ بأنه لو حَلَف لم يَقَعْ له حدَثُ البول مثلًا، حنث اهـ ، ومعنى (يقع بكلٍّ منها) أنَّ لكلٍّ تأثيرٌ في الحكم لا أنَّ كُلًّا منها مستقلٌّ بإثبات الحكم، لِمَا تقدم من المحال، والتأثيرُ أعمُّ من الاستقلال، ولهذا يُفرقون بين الشرط وجزء العلة بأنَّ الثاني مؤثر دون الأول، وإن كان كلٌّ منهما يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجوده الوجود، فكأنَّ مآلَ القول بأنَّ كُلًّا علة، هو أنَّ كُلًّا جزءُ علة، فهي علةٌ مستقلة عند الانفراد، وإذا اجتمعت مع غيرها صارت جزءَ علة، وأما إبطالُ العضد للجزئية بـ(ثبوت استقلال كل) فلا يتم، لأنَّ الاستقلال كما صرح هو معناه أنها لو قُدِّر انفرادُها لَزِمَ من وجودها وجودُ الحكم، والجزئيةُ تَثبت عند الاجتماع لا الانفراد.

وإنما قلت: فلا غرابة، لأن الزركشي قال في "البحر" : إذا قلنا بالمنع، فلو اجتمعتْ كاللمس والمس، فاختلفوا، فقال قومٌ: كل واحد جزء علة، وقال آخرون: العلة واحد منهما لا بعينه، حذرًا من تحصيل الحاصل إذا جعلنا كلَّ واحدٍ علةً مستقلة، وأغرَبَ ابنُ الحاجب فحكى هذا الخلافَ على القول بالجواز، والمعروفُ اتفاقُ المجوِّزين على أنَّ كلَّ واحدةٍ علةٌ، وإنما القولان على القول بالمنع. نعم، قال بعضُ المحققين: اتفقوا عند الترتيب على أنَّ الحكمَ مستنِدٌ إلى الأولى فقط، وإنما الخلافُ إذا وقعتْ دفعة اهـ .

وظاهرُ قوله (إذا قلنا بالمنع، فلو اجتمعت كاللمس والمس) التناقُضُ، إذ أولُه منع التعدد وآخره وقوع التعدد كاجتماع اللمس والمس، والحق أنه لا تناقُضَ، فإنَّ القائلين بالمنع لم يمنعوا تعدد العلل للحكم الواحد، ولكنهم منعوا إذا اجتمعت العلل أن يكون كل منها مستقلا بإثبات الحكم، ولهذا رَكَنَ بعضُهم إلى القول بتعدُّد الأحكام.

والظاهرُ بعد هذا أنَّ الخلافَ في هذا البحث كما قال بعضُهم يرجع إلى خلافٍ في العبارة واللفظ لا المعنى والحقيقة، والله أعلم.

(انظر: البحر المحيط: 7/ 221 – 232 ، وسلاسل الذهب: 401 – 402 ، والأشباه والنظائر لابن السبكي: 2/ 37 ، والمحلي مع العطار: 2/ 285 – 289 ، ومع البناني والشربيني: 2/ 245 – 246 ، وتشنيف المسامع: 3/ 231 – 233 ، والغيث الهامع: 548 – 549 ، والضياء اللامع: 2/ 328 – 329 ، وشرح تنقيح الفصول مع ابن عاشور: 2/ 179 – 181 ، ونفائس الأصول: 8/ 3463 ، والفروق: 2/ 29 ، والإبهاج: 6/ 2473 – 2474 ، والشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 356 – 367 ، وتحفة المسؤول للرهوني: 4/ 53 – 61)

هذا، وقال ابن السبكي: اعلم أنه ليس في باب القياس أشكلُ من الكلام على التعليل بعلتين. (رفع الحاجب: 4/ 219)

ثم لابن تيمية بحثٌ في هذه المسألة، وهو يرى الاختلافَ فيها مِن جنس الاختلاف في تخصيص العلة، أعني اختلافَ لفظٍ لا معنى، وهذا نصُّ كلامه – كما في "مجموع الفتاوى" – : فصلٌ في تعليل الحكم الواحد بعلتين، وما يُشبه ذلك من وجودِ مقدَّرٍ واحدٍ بين قادِرَين، ووجودِ الفعل الواحد مِن فاعلَين، فنقول: النزاعُ وإن كان مشهورا في ذلك، فأكثرُ الفقهاء مِن أصحابنا وغيرهم يُجوِّز تعليلَ الحكم بعلتين، وكثيرٌ من الفقهاء والمتكلمين يمنع ذلك.

فالنزاعُ في ذلك يعود إلى نزاعٍ تنوُّعي، ونزاعٍ في العبارة، وليس بنزاعِ تناقُضٍ، ونظيرُ ذلك النزاعُ في تخصيص العلة، فإنَّ هذا فيه خلافٌ مشهورٌ بين الطوائف كلِّها من أصحابنا وغيرهم، حتى يُذكرُ [في] ذلك روايتان عن أحمد.

وأصلُ ذلك أنَّ مسمى العلة: قد يُعنى به **العلةُ الموجبة**، وهي: **التامةُ** التي يمتنع تخلُّفُ الحكمِ عنها، فهذه لا يُتصوَّر تخصيصُها، ومتى انتقضتْ فسدتْ، ويدخل فيها ما يسمى جزءَ العلة وشرطَ الحكم وعدمَ المانع، فسائرُ ما يتوقف الحكمُ عليه يدخل فيها. وقد يُعنى بالعلة: ما كان مقتضيًا للحكم، يعني: أنَّ فيه معنًى يقتضي الحكمَ ويَطْلُبه وإنْ لم يكن موجِبًا فيمتنع تخلُّفُ الحكم عنه، فهذه قد يَقِفُ حكمُها على ثبوتِ شروطٍ وانتفاء موانع، فإذا تخصَّصَتْ، فكان تخلُّفُ الحكمِ عنها لفِقدان شرطٍ أو وجود مانع، لم يَقْدَح فيها، وعلى هذا فينجبر النقضُ بالفرق، وإن كان التخلُّف عنها لا لفواتِ شرطٍ ولا وجود مانع، كان ذلك دليلا على أنها ليست بعلة، إذ هي بهذا التقديرِ علةٌ تامة إذا قُدِّرَ أنها جميعَها بشروطها وعدمِ موانعها موجودةٌ حكما، **والعلةُ التامة يَمتنع تخلُّفُ الحكمِ عنها**، فتخلُّفُه يدل على أنها ليست علةً تامة.

والمقصودُ من التنظير: أنَّ سؤالَ النقض الواردِ على العلة مبنيٌّ على تخصيص العلة، وهو ثبوتُ الوصفِ بدون الحكم، وسؤالُ عدمِ التأثير عكسُه، وهو ثبوتُ الحكم بدون الوصف، وهو ينافي عكسَ العلة، كما أنَّ الأولَ ينافي طردَها، والعكسُ مبنيٌّ على تعليل الحكم بعلتين، وجمهورُ الفقهاء من أصحابنا وغيرِهم وإنْ كانوا لا يَشترطون الانعكاسَ في العلل الشرعية، ويُجَوِّزون تعليلَ الحكم الواحد بعلتين، فهم مع ذلك يقولون: العلةُ تَفْسُدُ بعدم التأثير، لأنَّ ثبوتَ الحكم بدون هذا الوصفِ يُبين أنَّ هذا الوصفَ ليس علةً إذا لم يَخْلُفْ هذا الوصفَ وصفٌ آخر يكون علةً له، فهم يُوردون هذا السؤالَ في الموضع الذي ليست العلةُ فيه إلا علةً واحدة، إما لقيامِ الدليل على ذلك، وإما لتسليم المستدِلِّ لذلك.

والمقصودُ هنا: أنْ نُبَيِّنَ أنَّ النزاعَ في تعليل الحكم بعلتين يَرجع إلى نزاعِ تنوعٍ ونزاعٍ في العبارة لا إلى نزاع تناقضٍ معنوي، **وذلك أنَّ الحكمَ الواحدَ بالجنس والنوع لا خلافَ في جواز تعليله بعلتين،** يعني: أنَّ بعضَ أنواعه أو أفرادِه يَثْبُت بعلة، وبعضَ أنواعه أو أفراده يثبت بعلة أخرى، كالإرث الذي يثبت بالرَّحِم وبالنكاح وبالولاء، والمِلْك الذي يثبت بالبيع والهبة والإرث، وحِلِّ الدم الذي يثبت بالردة والقتل والزنا، ونواقضِ الوضوء وموجباتِ الغسل وغير ذلك.

وأما التنازُعُ بينهم في الحكم المعيَّنِ الواحد بالشخص، مثل مَن لمس النساء ومس ذكرَه وبال: هل يقال: انتقاضُ وضوئه ثبت بعلل متعددة؟ فيكون الحكمُ الواحد معلَّلا بعلتين، ومثل مَن قتل وارتد وزنى، ومثل الربيبة إذا كانت مُحَرَّمةً بالرضاع كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في دُرَّةَ بنتِ أم سلمة لما قالت له أم حبيبة: إنا نتحدث أنك ناكحٌ درةَ بنتَ أم سلمة، فقال: "بنت أبي سلمة؟" فقالت: نعم فقال: "إنها لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي، لأنها بنت أخي من الرضاعة، أرضعتني وأبا سلمة ثويبةُ مولاة أبي لهب"، وكما قال أحمد في بعض ما يذكره: هذا كلحمِ خنزيرٍ ميتٍ حرامٌ من وجهين، وأمثالِ ذلك= فنقول: **لا نزاعَ بين الطائفتين في أمثال هذه الأمور أنَّ كلَّ واحدةٍ من العلتين مستقلةٌ بالحكم في حالِ الانفراد،** وأنه يجوز أنْ يقال: إنه اجتمع لهذا الحكم علتان كلُّ واحدةٍ منهما مستقلة به إذا انفردت، فهذا أيضا مما لا نزاعَ فيه، وهو معنى قولِهم: يجوز تعليلُه بعلتين على البدل بلا نزاع. ولا يَتنازع العقلاءُ أنَّ العلتين إذا اجتمعتا لم يَجُزْ أنْ يقال: إنَّ الحكمَ الواحدَ ثبت بكلٍّ منهما حالَ الاجتماع على سبيل الاستقلال، فإنَّ استقلالَ العلةِ بالحكم هو ثبوتُه بها دون غيرها، فإذا قيل: ثبت بهذه دون غيرها، وثبت بهذه دون غيرها، كان ذلك جمعًا بين النقيضين، وكان التقديرُ: ثبت بهذه ولم يثبت بها، وثبت بهذه ولم يثبت بها، فكان ذلك جمعًا بين إثباتِ التعليل بكلٍّ منهما وبين نفي التعليل عن كلٍّ منهما، وهذا معنى ما يقال: إنَّ تعليلَه بكلٍّ منهما على سبيل الاستقلال ينفي ثبوتَه بواحدةٍ منهما، وما أفضى إثباتُه إلى نفيِه كان باطلا.

وهنا يتقابل النفاةُ والمثبتة، والنزاعُ لفظيٌّ، فتقول النفاة: إثباتُ الحكمِ بهذه العلة على سبيل الاستقلال ينافي إثباتَه بالأخرى على سبيل الاستقلال، وتقول المثبتة: نحن لا نعني بالاستقلال: الاستقلالَ في حال الاجتماع، وإنما نعني: أنَّ الحكمَ ثبت بكلٍّ منهما، وهي مستقلةٌ به إذا انفردتْ، فهؤلاء لم يُنازِعوا الأولِين في أنهما حالَ الاجتماع لم تَستقل واحدةٌ منهما به، وأولئك لم ينازعوا هؤلاء في أنَّ كلَّ واحدةٍ من العلتين مستقلةٌ حالَ انفرادها. فهذا هو الكلامُ في العلتين المجتمعتين.

وأما الحكمُ الثابت حين اجتماعِهما، فقد يكون مختلفا، كحِلِّ القتل الثابت بالردة وبالزنا وبالقصاص، فإنَّ هذه الأحكامَ مختلفةٌ غيرُ متماثلة، لا يَسُدُّ كلُّ واحد منها مسدَّ الآخر، وقد تكون الأحكامُ متماثلة كانتقاض الوضوء.

فالذين يمنعون تعليلَ الحكم بعلتين يقولون: الثابتُ بالعلل أحكامٌ متعددة لا حكمٌ واحد، لا سيما عند مَن سَلَّم لهم على أحدِ قولَي الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما: أنه إذا نوى التوضؤ أو الاغتسال من حدثٍ بعض الأسباب لم يَرتفعِ الحدثُ الآخر، والخلافُ معروفٌ في اجتماع ذلك في الحدث الأصغر والأكبر، وهو يَنْزِع إلى اجتماع الأمثال في المحل الواحد، وأنَّ الأمثالَ هل هي متضادةٌ أم لا؟ وفيه نزاعٌ معروف.

ومن يقول بتعليل الحكم الواحد بعلتين لا يُنازِع في أنه إذا اجتمع علتان، كان الحكمُ أقوى وأوكَدَ مما إذا انفردتْ إحداهما، ولهذا إذا جاء تعليلُ الحكم الواحد بعلتين في كلام الشارع أو الأئمة، كان ذلك مذكورا لبيان توكيد ثبوت الحكم وقُوَّتِه، كقول أحمدَ في بعض ما يغلظ تحريمه: هذا كلحم خنزير ميت، فإنه ذكر ذلك لتغليظ التحريم وتقويته، وهذا أيضا يرجع إلى أنَّ الإيجابَ والتحريم والإباحة هل يتفاوت في نفسه؟ فيكون إيجابٌ أعظمَ من إيجاب، وتحريم أعظم من تحريم؟ وهذا فيه أيضا نزاع، والمشهورُ عند أكثر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: تجويزُ تفاوت ذلك، ومَنَع منه طائفةٌ منهم ابنُ عقيل وغيرهم، وكذلك النزاعُ في أنه هل يكون عقلٌ أكملَ من عقل؟ وهو يُشبه النزاعَ في أنَّ التصديقَ والمعرفةَ التي في القلب هل تتفاوت؟ وقد ذُكر في ذلك روايتان عن أحمد، والذي عليه

أئمة السنة المخالفون للمرجئة: أنَّ جميع ذلك يتفاوت ويتفاضل، وكذلك سائرُ صفات الحي من الحب والبغض، والإرادة والكراهة، والسمع والبصر، والشم والذوق واللمس، والشبع والري، والقدرة والعجز، وغير ذلك، فالنزاعُ في هذا كالنزاع في جواز اجتماع المثلين، مثل سوادين وحلاوتين، فإنه لا نزاعَ أنه قد يكون أحدُ السوادين أقوى، وإحدى الحلاوتين أقوى، لكن هل يقال: إنه اجتمع في المحل سوادان وحلاوتان؟ أو هو سواد واحد قويٌّ؟ وهذا أيضا نزاعٌ لفظي، فقولُ مَن يقول: إنه اجتمع في المحل حكمان كإيجابين وتحريمين وإباحتين، هو شبيهٌ بقول من يقول: اجتمع سوادان، وقول من يقول: هو حكم واحد مؤكد، كقول من يقول: سواد واحد قوي، وكِلَا القولين مقصودُهما واحد، فإنَّ التوكيد لا ينافي تعدُّدَ الأمثال، إذ التوكيدُ قد يكون بتكرير الأمثال، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا"، وقولِ القائل: "ثم ثم"، و"جاء زيد، جاء زيد"، وأمثال ذلك، فالقولُ بثبوت أحكامٍ والقول بثبوت حكم قوي مؤكد، هما سواءٌ في المعنى. ومن المعلوم أنه سواء قال القائل: ثبت أحكام متعددة أو حكم قوي مؤكد، فذلك المجموعُ لم يحصل إلا بمجموع العلتين لم تستقل به إحداهما، ولا تستقل به إحداهما لا في حال الاجتماع ولا في حال الانفراد، فكلٌّ منهما جزءٌ من العلة التي لهذا المجموعِ لا علةٌ له، كما أنه مِن المعلوم أنَّ كلَّ واحدةٍ من العلتين مستقلةٌ بأصلِ الحكم الواحد حالَ انفرادِها، ولكن لفظُ "الواحد" فيه إجمالٌ، كما أنَّ في لفظ "الاستقلال" إجمالا، فكما أنَّ مَن أثبت استقلالَ العلة حالَ الانفراد لا يُعارِض من نفى استقلالَها حالَ الاجتماع، فكذلك مَن قال: يجوز تعليلُ الحكم الواحد بعلتين، إذا أراد به أنَّ كُلًّا منهما تستقل به حالَ الانفراد، فهذا لا نزاع فيه، ومَن قال: إنَّ المجموعَ الواحدَ الحاصلَ بمجموعهما لا يحصل بأحدهما، فهذا لا نزاعَ فيه، ومن جعل هذا المجموع أحكاما متعددة لم يُعارض قولَ من جعله واحدا إذا عَنى به وحدةَ النوع في المحل الواحد، فيكون المقصودُ أنَّ الحكم الواحد بالنوع تارةً يكون شخصان منه في محلين، فهذا ظاهر، وتارة يجتمع منه شخصان في محل واحد، فهما نوعان باعتبار أنفسهما، وهما شخصٌ واحد باعتبار محلهما، فمن قال: إنَّ الحكمَ

الحاصل بالعلتين حكمٌ واحد، فإنْ أراد به نوعًا واحدا في عينٍ واحدة، فقد صدق، ومن أراد به شخصين من نوع في عينٍ واحدة، فقد صدق.

وقد تبين بذلك: **أنَّ العلتين لا تكونان مستقلتين بحكمٍ واحدٍ حالَ الاجتماع، وهذا معلومٌ بالضرورة البديهية بعد التصور،** فإنَّ الاستقلالَ ينافي الاشتراك، إذ المستقِلُّ لا شريكَ له، فالمجتمعان على أمرٍ واحد لا يكون أحدُهما مستقلا به، وأنَّ الحكم الثابت بعلتين – سواء قيل: هو أحكام، أو حكم واحد مؤكَّد – لا تستقل به إحداهما، بل كلٌّ منهما جزءٌ من علته، لا علة له.

وهكذا يقال في اجتماع الأدلة على المدلول الواحد: إنها توجب عِلْمًا مؤكَّدا، أو علومًا متماثلة، ومِن هنا يحصل بها من الإيضاح والقوة ما لا يحصل بالواحد، وهذا داخلٌ في القاعدة الكلية وهو: أنَّ المؤثِّرَ الواحدَ – سواء كان فاعلًا بإرادةٍ واختيارٍ أو بطبع، أو كان داعيا إلى الفعل وباعثا عليه – متى كان له شريكٌ في فعله وتأثيره كان معاونا ومظاهرا له، ومَنَعَه أنْ يكون مستقلا بالحكم منفردا به، ولَزِم من ذلك حاجةُ كلٍّ منهما إلى الآخر وعدمُ استغنائه بنفسه في فعله، وأنَّ الاشتراك مُوجِبٌ للافتقار مزيلٌ للغِنَى، فإنَّ المشتركَين في الفعل متعاونان عليه وأحدُهما لا يجوز – إذا لم يتغير بالاشتراك والانفراد – أنْ يفعل وحدَه ما فعله هو والآخَر، فإنه إذا فعل شيئا حالَ الانفراد – وقُدِّر أنه لم يتغير، وأنه اجتمع بنظيره – امتنع أن يكون مفعولُهما حالَ الاشتراك هو مثل مفعولِ كلٍّ منهما حالَ الانفراد، فإنَّ المفعول إذا لم يكن له وجودٌ إلا من الفاعل، والفاعل حالَ انفراده له مفعول، فإذا اجتمعا كان مفعولهما جميعا أكثرَ أو أكبر من مفعول أحدهما، وإلا كان الزائد كالناقص، بخلاف ما إذا تغير الفاعلُ كالإنسان الذي يَرفع هو وآخَرُ خشبةً أو يصنع طعاما، ثم هو وحدَه مثل ذلك، فإن ذلك لا بد أن يكون بتغييرٍ منه في إرادته وحركته وآلاته ونحو ذلك، وإلا، فإذا استوى حالاه، امتنع تساوي المفعولين حالَ الانفراد والاشتراك. (مجموع الفتاوى: 20/ 167 – 175 ، ثم بسط الكلامَ في تقرير القاعدة الكلية المذكورة حتى (ص183) فراجعه إن شئت)

فالأول(92): كما لو وصَّى الميتُ لوارثه، فإنه يقال: لو لم يُوصِ له لَمَلَكَه بالإرث. وكما لو أَلْقَى رجلًا مِن شاهقٍ في بحر، فتلقاه آخَرُ بسيفٍ، فقَدَّه، فإنه يقال: لو لم يَقُدَّه لمات، فيضاف الموتُ إلى عدم القَدِّ، لأنه مستلزِمٌ للغرق(93).

ثم ما قرره ابن تيمية من (**أنَّ العلتين لا تكونان مستقلتين بحكمٍ واحدٍ حالَ الاجتماع**) **وقوله (وهذا معلومٌ بالضرورة البديهية بعد التصور)**، هو الذي يتنزل عليه قولُ ابنِ السبكي في "الأشباه والنظائر" : **أصلٌ قاطع: لا يجوز عقلًا اجتماعُ علتين على معلولٍ واحد.** وهذا الأصلُ مَهَّدْنا له في "شرح المختصر"، وناضَلْنا عنه، وادَّعَينا قيامَ القاطعِ عليه، وحَكَمْنا عليه بأنَّ مخالِفَه محجوجٌ ببراهين العقول، ونزَّلنا عليه من الفروع الفقهية ما يرتفع عن همم الزمان. وحَظُّ هذا الكتابِ أنْ يقول: هذه قاعدةٌ مضطردة منعكسة، لا سبيلَ إلى انتقضاها بشيءٍ من الصور، سواء عُرِّفتْ هذه العلةُ بالمؤثِّر أم بالمعرِّف أم بالباعث، وكلامُ العقلاء في جميع العلوم من المتكلمين والأصوليين والنحاة والفقهاء متطابق على هذا، وما هي عندي إلا قاعدةٌ كامنة في أفئدة العقلاء. أما المتكلمون، فواضحٌ تطابقُ آرائِهم عليها. وأما النحاة، فلو عَدَدْتُ لك ما يدل على ذلك لأكثرتُ وخرجت عن مسائل الفقه، ويكفيك قولُهم: "لا يجتمع عاملان على معمولٍ واحد". وأما الفقهاءُ فقد أكثرتُ في "شرح المختصر" من كلامهم، وسأتحفك هنا بمقدارٍ نافع. وأما الأصوليون، فاختلافُهم فيه إنما نجده عند نظرهم في المسألة بخصوصها، ثم إذا خاضوا بعيدًا عنها وَجَدْتَ أفئدتهم تحوم حولَ المنع. (الأشباه والنظائر: 2/ 37)

وقد عرفتَ بما تقدم حقيقةَ اختلافِ الأصوليين في ذلك.

(92) وهو حال العلتين المتعاقبتين.

(93) في الأصل: [لا مستلزما للغرق] . وكتب في الهامش: الأصل: «مستلزم للعرف». والمثبت أشبه اهـ. قلت: أي: في الأصل: «لا مستلزم للعرف» . والصواب ما أثبتناه.

ومَثَلُ الثاني(94): إذا سُئلتَ عن لحمِ خنزيرٍ ميتٍ، فتقول: لو لم يكن خنزيرا لَحَرُم، فتجعل عدمَ كونِه خنزيرا مستلزِمًا للتحريم، لأنه ميت(95).

فهذا الكلامُ في دلالة ثبوت العلة وانتفائها.

وأما دلالةُ المعلول، فإنَّ عدمَ المعلولِ مستلزمٌ لعدم العلة التامةِ قطعًا(96)، ويدل على عدم العلةِ المقتضيةِ إذا عُلِم أنَّ الانتفاءَ لم يكن لوجودِ مانعٍ ولا لفوات شرط، فيُعْلَمُ حينئذ أنَّ الانتفاءَ إنما هو لانتفائها، وإلا فلو كانت موجودةً، والموانعُ زائلة، والشروطُ حاصلة، لوجب وجودُ المعلول، فانتفاءُ اللازمِ دليلٌ على انتفاء الملزوم، ووجودُ المعلول يدل على وجود العلة التامة، فتدخل فيه الشروطُ وضِدُّ الموانع.

لكنْ إذا لم يكن للحكمِ إلا علةٌ واحدة، عُلِمَ وجودُها بعينها(97)، وإن كان له علتان فصاعدا، دل على وجودِ إحداهُن أو جميعِهن.

والمعنى أنَّ للموت علتين متعاقبتين: القدُّ والغرق، فكان عدمُ إحدى العلتين دليلًا على ثبوت المعلول بالعلة الأخرى، فاستلزم عدمُ القَدِّ ثبوتَ الغرقِ المستلزمِ للموت، فكان عدمُ القد مقتضيًا للموتِ بواسطة ثبوتِ الغرق.

(94) وهو حال العلتين المجتمعتين.

(95) ومن هذا المقالةُ العمرية، فإنه جعل عدمَ خوفِه مستلزمًا لعدم المعصية، لأنه يحب الله ويُجِلُّه.

(96) لأنه يستحيل مع وجود العلة التامة تخلُّفُ معلولها، فإنَّ العلة التامة ما يجب معها وجودُ معلولها. وقد رأيتَ من قبلُ تطبيقَ الدسوقيِّ كلامَ ابن الحاجب في معنى "لو" على هذا.

(97) عند العلم بوجود الحكم، وإلا لوجد المعلولُ بلا علة – لأنَّا فرضْنا العلةَ واحدةً لا خَلَفَ لها – وهو محال.

وإنْ عُلِم أنَّ له علةً، وجاز أنْ يكون له علةٌ أخرى، لم نَقطعْ بوجودِ تلك العلة المعلومة(98)، لكن هل يُحكَم بوجودِها ظاهرا؟

وكذلك لو عُلِمَ وجودُ العلة الواحدة، ووُجِد الحكم، وجاز أنْ يكون قد وُجِد بغيرها، فهل يُضيفه إلى ما عُلِم وجودُه أو يَتوقف فيه؟

= قولان للفقهاء، وأصحُّهما أنَّا نُضيفه إلى تلك العلة(99)، ويُستدل بوجود المعلول على وجودِها(100)، عملًا بالأصل النافي(101) الذي لم يُعارِضْه ما يُضعفه.

---

(98) في الأصل: [المعدومة]. وهو غير مناسب. فلعله تحريف. وما أثبتناه صحيح، لأنه قال أوَّلًا: (إنْ عُلِم أنَّ له علة)، فالكلام في علةٍ معلومة، مع تجويز علةٍ أخرى غيرِ معلومة. وإنما قال: (لم نَقطعْ بوجود تلك العلة المعلومة)، لاحتمال أن يكون وجودُ الحكمِ لأجل العلة الأخرى التي جوَّزْنا كونَها.

(99) وهي التي عُلِم كونُ الحكمِ معلَّلًا بها، مع عدم القطع بوجودها، وتجويزِ أنْ يكون له علةٌ أخرى، في الأول، والتي عُلِم وجودُها مع تجويز أن يكون الحكمُ قد وُجد بغيرها، في الثاني.

(100) هذا متصوَّر في الأول، وهو حيث لم نقطع بوجود العلةِ المعلومِ كونُ الحكمِ معلَّلا بها، أما الثاني فلا، لأنه صرح فيه بأنَّ العلة قد عُلِم وجودُها، فما المُحْوجُ بعد ذلك للاستدلال على وجودها بوجود معلولها؟!

(101) في الأصل: [الأصل الباقي]، ولا وجهَ له، وقد جرى قلمُ المصنِّف في موضعٍ آخر بذكر (الأصل النافي). وهو هنا الأصلُ النافي لغير ما عُلِم وجودُه والتعليلُ به، أي: الأصلُ عدمُ ذلك. وبيانُ وجهِ الاستناد إلى الأصل النافي في كِلَا الحالتين: أنه في الأول: يُستنَد إليه في نفي العلة التي جَوَّزْنا أنْ يكون الحكمُ معللا بها زيادةً على العلة التي عَلِمْنا تعليلَه بها، وعليه فلما وُجِد الحكمُ، فالظاهرُ أنه وجد لأجل وجود العلة المعلومة، والأصلُ عدمُ ما سواها، لكن لما كان الأصلُ ظنيا، كان حكمُنا ظاهرا لا قاطعا، لأنَّ احتمالَ التعليل بعلة أخرى وإن كان ضعيفا لكنه قائم، ولذلك لم

وعلى هذا ينبني: لو جَرَح صيدًا غابَ عنه، ثم وجده ميتا، فهل يُحال موتُه على جَرْحه، فيباح إنْ كان حلالا، ويجب الضمانُ إن كان مُحْرِما، أو يُتوقف فيه؟ على خلافٍ مشهورٍ بين الفقهاء، وهي مسألةُ الإصْماء والإنْماء(102).

يُقطع بوجود العلة المعلومة. وفي الثاني: يُستند إليه في نفي إضافة الحكم إلى العلةِ المجوَّزِ كونُ الحكمِ معلَّلا بها، لأنَّ الأصلَ عدمُها، ويضاف الحكمُ إلى العلة المعلومِ وجودُها، ووجودُها يقتضي تأثيرَها، والأصلُ عدمُ المانع.

(102) الإصماء: أن يَرمي الصيدَ فيموتَ بين يديه لم يَغِبْ عنه، وكذلك الإقعاص. والإنماء: أن يغيب عنه فيموت فيجده ميتا. (غريب الحديث لأبي عُبيد: 4/ 217 ، وانظر: النهاية لابن الأثير: 3/ 54) وقال ابن قتيبة: من القتل وأنواعه: الإقعاصُ: أن تضرب الشيءَ أو ترميَه فيموتَ مكانَه، تقول: أقعصته وزعفته وأزعفته وأصميته، مأخوذ من الموت الزُّعاف. (الجراثيم: 1/ 454)

وقد روى البيهقي في "سننه" عن شُعْبَةَ، عن الحَكَمِ، عن عبد الله بن أبي الهذيل، أنَّ رجلا أعرابيا سأل ابنَ عباس فقال: إني رجل أرمي، فأَصْمِي وأَنْمِي، قال: "ما أصميتَ فكُلْ، وما أنميت فلا تأكل". قلت للحَكَم: ما الإصماءُ؟ قال: الإقعاصُ، قلت: فما الإنماءُ؟ قال: ما توارَى عنك. قال البيهقي: وقد رُوي هذا من وجهٍ آخر عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا، وهو ضعيف. (السنن الكبرى: 9/ 404) وقال الشافعي: ما أصميتَ: ما قتلتْه الكلابُ وأنت تراه، وما أنميتَ: ما غاب عنك مَقتلُه. ولا يجوز عندي فيه إلا هذا، إلا أنْ يكون جاء عن النبي -صلى اللهَّ عليه وسلم- شيءٌ، فإني أتوهمه، فيَسْقُطُ كلُّ شيءٍ خالَفَ أَمْرَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ولا يقوم معه رأيٌ ولا قياس. قال الذهبي: الذي توهمه الشافعيٌّ خبرٌ. ثم ساق ما في "البخاري" عن عدي: "أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال له: إذا أرسلتَ كلبَك فسميتَ فأمسَك عليك فقتل فكُلْ، فإنْ أكَلَ منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه، وإذا خالَط كلابًا لم يُذكر اسمُ اللهِ عليها فأمسَكْن وقتلن فلا تأكل فإنك لا تدري أيها قتل، وإن رميت الصيد فوجدته بعد يوم أو يومين ليس به إلا أثرُ سهمِك، فإنْ شئتَ أنْ

فهذه **بحوثٌ عقلية معنوية نافعة.**

(المقدمة الرابعة) : أنَّ أدواتِ الشرط وغيرِه من معاني الكلام قسمان:

منها: ما يُسميه النحويون: «أمَّ الباب»، وهو ما دل على الشرطِ أو الاستفهام ونحوِهما دلالةً مجردةً من غير أن يدلَّ على شيء آخر.

ومنها: ما يدل على الاستفهام أو الشرط ومعنًى آخَر.

فالأول في الشرط: «إنْ»(103)، فإنها تقتضي ربطَ الجزاء بالشرط، مِن غير أنْ تدلَّ على ثبوتِ الشرط أو انتفائه، ولا على حالٍ من أحوال الشرط، مِن مكانٍ أو زمان أو فاعل أو غير ذلك.

فإذا قلتَ: «إن قام زيد قام عمرو»، لم يَدُلَّ على أكثرَ مِن ارتباطِ هذا بهذا.

والثاني: سائرُ أدواتِ الشرط، فإنَّ «متى» مثلًا تدل على الاشتراط في الزمان، و«أينما» في المكان، و«مَن» في أعيان مَن يَعلم، و«ما» في ما لا يَعلم وفي صفاتِ ما يَعلم، ونحو ذلك مما هو معروفٌ عند العالِمين بتفاصيل لسان العرب.

فهذه الأدواتُ تدل على شيئين: على الشرط، وعلى حالٍ في المشروط.

تأكل فكل، وإن وقع في الماء فلا تأكل". (المهذب في اختصار السنن الكبير: 7/ 3820) قال البيهقي: وقد ثبت الخبرُ - يعني هذا الحديثَ -، فينبغي أنْ يكون هو قول الشافعي. (فتح الباري: 9/ 611 . وانظر للفقه: الفقه الإسلامي وأدلته: 4/ 2812 – 2813 ، والموسوعة الفقهية الكويتية: 7/ 69 – 70 ، و28/ 127 – 130)

(103) قال ابن يعيش: واعلم أنَّ "إنْ" أمُّ هذا الباب، للزومها هذا المعنى، وعدمِ خروجها عنه إلى غيره. (شرح المفصل: 5/ 106)

وحرفُ «لو» من هذا الباب، لكنْ مِن وجهٍ آخر، وهو الجوابُ الحاصلُ بعد تلك المقدمات.

فنقول: حرفُ «لو» المسؤولُ عنه، إذا قلتَ مثلًا: «لو رُدُّوا لَعادوا»، يدل على شيئين:

أحدهما: أنَّ الردَّ سببٌ مستلزِمٌ للعَوْد - وقولُنا: «سببٌ» و«ملزومٌ» و«علةٌ» و«مقتضٍ»، عباراتٌ متقاربة في هذا الموضع - ، كما لو قيل: «إنْ رُدُّوا عادوا»، فإنَّ الاشتراطَ بـ «إنْ» يدل على أنَّ الأولَ مستلزِمٌ للثاني.

المدلول الثاني: عدمُ الردِّ الذي هو السببُ المستلزِم.

وهذه خاصَّةُ «لو» التي انفردتْ بها عن «إنْ»، فإنَّ «لو» تدل على تعلُّقِ الجزاءِ بالشرط، وعلى انتفاء الشرط، و«إنْ» تدل على التعلُّق فقط، من غير أنْ تدل على الشرط بنفيٍ أو إثبات(104).

وهذا أمرٌ مستقِرٌّ في جميع مواردها(105)، كما في قوله تعالى: {لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا}،

---

(104) وقد صرح ابن هشام في "المغني" أولَ كلامِه في "لو" : أنها فارَقَتْ "إنْ" مِن وجهين، الأول: إفادتُها تقييدَ الشرطية بالزمن الماضي، والثاني: إفادتُها امتناعَ الشرطِ خاصة. (المغني: 249 - 251) ثم قال لاحقا: خاصيةُ "لو" فَرْضُ ما ليس بواقعٍ واقعًا، ومِن ثَمَّ انتفى شرطُها في الماضي والحال، لِمَا ثَبَت مِن كون متعلَّقِها غيرَ واقعٍ، وخاصيةُ "إنْ" تعليقُ أمرٍ بأمر مستقبَلٍ محتمل، ولا دلالةَ لها على حكمِ شرطها في الماضي والحال. (مغني اللبيب: 257)

(105) وتسليمُ تحقُّقِ هذا المعنى في جميع مواردها لا يستلزم تسليمَ كونِها دالةً عليه بالوضع، إذ الأولُ أعم الثاني، والأعم لا يستلزم الأخص. ولهذا فإنَّ ما قرره الشيخ محمد الطيب ابن كيران في رسالته مِن أنَّ هذا المعنى مادام كلما وُجِدتْ هي وجد هو، فهذا يعني أنه منها= ممنوع. ويجيء لهذا مزيدُ بيانٍ عند التعرُّض لمقالات الناس في تحقيق مدلول "لو".

{وَلَوْ عَلِمَ اللهُّ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ} (106)، {لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا}، {وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ}، «لو جاء زيدٌ لجاء عمرو»، «لو زُرْتَنا لأكرمناك»،

---

(106) وتمامُ الآية: {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ}، قال ابن تيمية: والمرادُ: لو عَلِمَ اللهُ فيهم خيرا لأسمعهم إسماعَ فَهْمٍ، ولو أسمعهم إسماعَ فهمٍ ولم يَعلمْ فيهم خيرًا لتولوا وهم معرضون، فسماعُهم سماعَ فهمٍ هو اللازم، وقد يُوجَد اللازمُ بدون الملزوم، فيوجد الإسماعُ بدون أنْ يعلم اللهُ فيهم خيرا، لكنْ إذا وُجد ذلك تولوا وهم معرضون. (الرد على السبكي: 1/ 30)

وما قرر به ابنُ تيمية معنى الآية هو أحدُ أقوالٍ فيها، وهو الذي ذكره الفخر الرازي والبيضاوي وقَوَّاه السيالكوتي في "حواشي المطول". (انظر: التفسير الكبير للرازي: 15/ 470 ، وتفسير البيضاوي: 3/ 55 ، وفيض الفتاح للشربيني: 3/ 92) وحاصلُه كما قال الطِّيبي في "شرح الكشاف" والبهاء السبكي في "شرح التلخيص" : أنَّ "لو" الثانيةَ جُعلت مجازًا لمجرد الاستلزام، من غير دلالةٍ على الامتناع. (فتوح الغيب: 7/ 62 ، وعروس الأفراح: 1/ 348)

وقد قال ابن هشام في "المغني" : لَهَجَتِ الطلبةُ بالسؤال عن قوله تعالى: {وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ}، وتوجيهُه أنَّ الجملتين يتركب منهما قياسٌ، وحينئذ فينتج: لو علم الله فيهم خيرا لتولوا، وهذا مستحيل.

والجوابُ من **ثلاثةِ أوجُه**: اثنان يرجعان إلى نفيِ كونِه قياسا، وذلك بإثبات اختلافِ الوسط، أحدهما: أنَّ التقدير: لأسمعهم إسماعا نافعا، ولو أسمعهم إسماعا غيرَ نافعٍ لتولوا. والثاني: أن تقدر: ولو أسمعهم على تقدير عدم علم الخير فيهم. والثالث: بتقدير كونه قياسا متحِدَ الوسط صحيحَ الإنتاج، والتقدير: ولو علم الله فيهم خيرا وقتًا ما لتولوا بعد ذلك الوقت. (مغني اللبيب: 254 ، وانظر: الدسوقي عليه: 1/ 367) وهذا تقديرُ النتيجة، وأما القياس فتقديرُه: لو علم الله فيهم خيرا في وقت ما لأسمعهم فيه، ولو أسمعهم فيه لتولوا بعد ذلك الوقت، ينتج: لو علم الله فيهم خيرا في

وقت ما لتولوا بعد ذلك، فلم يتأتَّ تقديرُ النتيجة إلا من التقدير في المقدمات. (انظر: الشمني على المغني: 2/ 57 ، والدسوقي عليه أيضا: 1/ 367)

قال الأمير: والثاني قريبٌ من الأول، فإنَّ النفعَ وعدمَه من حيث مصاحبةُ الخير فيهم وقبولُ الحق وعدمُه، وأما السمع مِن قِبَلِه تعالى فنافعٌ في حَدِّ ذاته البتة، ثم كاد أن يكون إخبارا بما هو معلوم. (الأمير على المغني: 1/ 208)

قال الدسوقي: هناك **جوابٌ رابع،** وهو أنَّ "لو" الأولى امتناعيةٌ، أي: انتفى إسماعُ الله إياهم لعدم علمه الخيرَ فيهم، و"لو" الثانية لتقرير الجواب على كلِّ حال، مثل: "لو لم يخف الله لم يعصه"، وهي مستأنَفة لبيان استمرار عدم الخيرية فيهم، والمعنى: أنَّ التولي واقعٌ منهم ولا بد إذا أسمعهم، فكيف إذا لم يُسمعهم؟! ولهذا الجوابِ يُشير تمثيلُ المصنِّفِ سابقا لـ"لو" التي لتقرير الجواب بقوله {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا}.

وهناك **جواب خامس،** وهو أنَّ "لو" الثانيةَ امتناعيةٌ أيضا، والمعنى: انتفى توليهم وإعراضُهم لعدم إسماع الله إياهم، وإنما لم يُسمعهم لعلمه بعدم الخير فيهم، ولا يلزم من عدم إعراضِهم إيمانُهم، لأنَّ الفَرْضَ أنَّ الله طَبَع على قلوبهم. (الدسوقي على المغني: 1/ 367)

والقولُ بأنَّ "لو" في الجملة الثانية امتناعيةٌ كحالها في الأولى قد ذكره السعد في "المطول" حيث قال: ويجوز أنْ يكون التولي منتفيًا بسبب انتفاء الإسماع كما هو مقتضى أصلِ "لو"، لأنَّ التولي هو الإعراضُ عن الشيء وعدمُ الانقياد له، فعلى تقدير عدم إسماعهم ذلك الشيءَ لم يتحقق منهم التولي والإعراضُ عنه، ولم يلزم من هذا تحقُّقُ الانقيادِ له. فإنْ قيل: انتفاءُ التولي خيرٌ، وقد ذَكَر أنْ لا خيرَ فيهم. قلنا: لا نسلم أنَّ انتفاءَ التولي بسبب انتفاء الإسماع خيرٌ، وإنما يكون خيرًا لو كانوا مِن أهله بأنْ أُسْمِعوا شيئا ثم انقادوا له ولم يُعْرِضوا، وهذا كما يقال: لا خيرَ في فلان، لو كان له قوةٌ لقتل المسلمين، فإنَّ عدمَ قتل المسلمين بناءً على عدم القوة والقدرة ليس خيرا فيه اهـ . (فيض الفتاح: 3/ 95 - 96)

ثم الجوابُ الرابع اقتضى عدمَ امتناعِ جواب "لو" في الجملة الثانية، وعليه كان في الآيةِ النقضُ على مشهور قولِ المعربين، ومن هنا قال الفخر الرازي في "تفسيره" عند هذه الآية: النحويون يقولون: كلمةُ "لو" وُضِعتْ للدلالة على انتفاء الشيء لأجل انتفاء غيره، فإذا قلتَ: "لو جئتني لأكرمتك"، أفاد أنه ما حصل المجيء، وما حصل الإكرام. ومِن الفقهاء مَن قال: إنه لا يفيد إلا الاستلزام، فأما الانتفاءُ لأجل انتفاء الغير، فلا يفيده هذا اللفظُ، والدليلُ عليه الآيةُ والخبرُ، أما الآية، فهي هذه الآية، وتقريرُه: أنَّ كلمةَ "لو" لو أفادتْ ما ذكروه لكان قولُه: {وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ} يقتضي أنه تعالى ما عَلِمَ فيهم خيرا وما أسمعهم، ثم قال: {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا}، فيكون معناه: أنه ما أسمعهم وأنهم ما تولوا، لكن عدمُ التولي خيرٌ من الخيرات، فأولُ الكلامِ يقتضي نفيَ الخير، وآخرُه يقتضي حصولَ الخير، وذلك متناقض. فثبت أنَّ القولَ بأنَّ كلمةَ "لو" تفيد انتفاءَ الشيء لانتفاء غيره يُوجب هذا التناقُضَ، فوجبَ أنْ لا يُصارَ إليه. وأما الخبرُ فقوله عليه السلام: "نعم الرجل صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه"، فلو كانت لفظةُ "لو" تفيد ما ذكروه لصار المعنى أنه خاف اللهَ وعصاه، وذلك متناقض. فثبت أنَّ كلمة "لو" لا تفيد انتفاءَ الشيء لانتفاء غيره، وإنما تفيد مجردَ الاستلزام. واعلم أنَّ هذا الدليلَ حسنٌ إلا أنه على خلافِ قول جمهور الأدباء. (التفسير الكبير: 15/ 470 ، وانظر أيضا: 2/ 318 منه، والكليات لأبي البقاء الكفوي: 784 – 785)

وقد تقدم في كلام السعد أنه لا يلزم أن يكون عدمُ التولي خيرا من الخيرات، ولهذا قال الزركشي: وقد يُمنَع قولُه (إن عدم التولي خير)، فإنَّ الخيرَ إنما هو عدمُ التولي بتقدير حصول الإسماع، والفرضُ أنَّ الإسماعَ لم يحصل، فلا يكون عدمُ التولي على الإطلاق خيرا، بل عدمُ التولي المرتَّبُ على الإسماع. (البرهان في علوم القرآن: 4/ 367)

وهناك **جواب سادس**: قال الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم ابن حَكَم السَّلَوي: قال الخُونَجي: والإهمالُ بإطلاقِ لفظةِ "لو" و"إنْ" في المتصلة، فهاتان القضيتان على هذا مهملتان، والمهملةُ في قوة

الجزئية، ولا قياسَ على جزئيتين اهـ ، لأنَّ كبرى الشكلِ الأول – وهو ما كان الأوسطُ فيه تاليًا في الصغرى مقدَّما في الكبرى - يجب أن تكون كلية.

وقد قال أبو علي حسين بن حسين: إنَّ هذا الجوابَ، والجوابَ بانتفاءِ تكرُّرِ الوسط، في المعنى سواء، لأنَّ القياسَ على الجزئيتين إنما امتنع لانتفاء تكرُّرِ الوسط. (الإحاطة في أخبار غَرناطة: 2/ 137 ، ونفح الطيب: 5/ 225 - 226)

والحاصلُ أنَّ مثارَ الإشكالِ وهو استحالةُ النتيجة، إنما يلزم لو كان المذكورُ قياسا صحيحا مُستوفِيَ الشروط، وقد عرفتَ أنه ليس كذلك.

وقد تجافى عن هذا الجوابِ مَن تَوهَّم أنَّ المذكورَ قياسٌ، والفرضُ أنْ تكون أقيسةُ القرآنِ صحيحة، حتى قال السعد في "المطول" : وكيف يَصِحُّ أنْ يُعتقَدَ في كلام الحكيم أنه قياسٌ أُهمِلتْ فيه شرائطُ الإنتاج، وأيُّ فائدةٍ تكون في ذلك، وهل يُركَّب القياسُ إلا لحصولِ النتيجة. (فيض الفتاح: 3/ 94)

ولهذا قال أبو عبد الله الآبِلي: أجبتُ بجواب السَّلَوي، ثم رجعتُ إلى ما قاله الناس، لوجوب كونِ مهملاتِ القرآنِ كليةً، لأنَّ الشرطيةَ لا تُنتج جزئيةً. (الإحاطة في أخبار غَرناطة: 2/ 137 ، ونفح الطيب: 5/ 226)

لكن الظاهر أنَّ مَن قَرَّر ما ذُكِر في الجواب يريد أنْ ينفي كونَ المذكورِ قياسًا وحجةً ودليلا، وأنْ يقرر كونَه محضَ إخبار، ولهذا قال أبو عبد الله المَقَّري إثرَ حكايتِه ما قاله شيخُه الآبِلي: فقلت: هذا فيما يُساق منها للحجة، مثل {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}، أما في مثل هذا فلا. (الإحاطة في أخبار غَرناطة: 2/ 137 ، ونفح الطيب: 5/ 226)

وقد وقع مثلُ جوابِ المقري للشهاب الخفاجي حيث قال في حاشية البيضاوي: وأجيب بأنه إنما يلزم النتيجةُ الفاسدة لو كانت الثانيةُ كلية، وهو ممنوع، وهذا المنعُ وإنْ صح في قانون النظر إلا أنه خطأٌ في تفسير الآية، لابتنائه على أنَّ المذكورَ قياسٌ مفقودُ شرائطِ الإنتاج، ولا مساغَ لحمل كلام الله

عليه، وقيل عليه: إنَّ كلمة "لو" لانتفاء الثاني لانتفاء الأول لا لعكسه، وأما استعارتُها للاستدلال بانتفاء الثاني على انتفاء الأول كما في آية التمانُع، فبمعزلٍ عما نحن فيه، مع أنه تطويلٌ بغير طائل.

وما رُدَّ به على القائل المذكور غيرُ وارد، **لأنَّ مرادَه منعُ كونِ القصدِ إلى ترتيبِ قياسٍ، لانتفاء شرط، لا أنه قياسٌ فَقَدَ شَرْطَه**، كما أنه يمنع منه عدمُ تكرار الوسط أيضا، وإنما المقصودُ من المقدمة الثانيةِ تأكيدُ الأولى، إذ مآلُه إلى أنه انتفى الإسماعُ لعدم الخيرية فيهم، ولو وقع الإسماعُ لا تَحْصُلُ الخيريةُ فيهم لعدم قابلية المحل، فتدبر. (الشهاب على البيضاوي: 4/ 262 – 263 ، وانظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: 9/ 307 – 309)

وبهذا وما تقدم للأميرِ يُجاب عن نقض البهاء السبكي لجواب مَن قال إنَّ "لو" في الجملة الثانية كالتي في الأثر العمري تقتضي استمرارَ ثبوتِ جوابها على كل حال، حيث قال: ولا يصلح الجوابُ بأنهم إذْ تولَّوا بتقدير السماع فدونه أولى، لأنَّ المرادَ الإسماعُ النافع، بدليل أنه منفيٌّ، لقوله تعالى: {لَأَسْمَعَهُمْ}، والإسماعُ النافع لا يقع معه التولي. (عروس الأفراح: 1/ 347 – 348)

والجواب أن التولي لا يلزم منه أنَّ الإسماعَ غيرُ نافع، بل الإسماعُ في حد ذاته نافع، وإنما وقع منهم التولي الموجِبُ لعدم الخيرية لعدم قابلية المحل، فعدمُ انتفاعهم ليس لكون الإسماع غيرَ نافعٍ بل لعدم قابليتهم للانتفاع، فتحصل أن الإسماع النافع قد يقع معه التولي.

ثم كونُ مَن ذَكَر في الجواب اختلالَ شرائط الإنتاج إنما أراد أنْ ينفي كونَ المذكورِ قياسًا لا أنْ يُقرر أنَّ في القرآن قياسا مختلا، فلا يَرِدُ عليه مثلُ تشنيعِ السعد= قد رأيتُ التصريحَ به فيما كتبه الشريف الجرجاني على "المطول"، فإنه قال: هذا تشنيعٌ شنيع، وتقبيح قبيح، وتزييف ضعيف، إذ لا يَشتبِه على ذي دُرْبةٍ في دراية التوجيه، ولا ذي مُسْكةٍ في صناعة المناظرة أنَّ المجيبَ بأنَّ الشرطيتين المذكورتين لا تنتجان ما توهمه ذلك القائل، بناءً على عدم حصول شرائطِ إنتاجهما إياه، لانتفاء كلية الشرطية التي جعلها ذلك القائل كبرى، أو لانتفاء لزومية الشرطيتين= لم يُرِدْ أنَّ اللهَ تعالى أوردهما قياسًا لإنتاج تلك النتيجةِ لكنه أهمل شرائطَ الإنتاج، إذ لا يقول به مميزٌ فضلا عن متميز، بل أراد مَنْعَ

قول الشاعر:

لو كنتُ مِن مازنٍ لم تَستبِحْ إبلي ... بنو اللَّقِيطةِ مِن ذُهْلِ بن شيبانَا

فإنَّ «لو» مع ما رُكِّبت معه، تدل على الشرط والجزاء، وعلى انتفاءِ الشرط أيضا.

وهذا هو الذي قصَدَه بعضُ النحويِّين حيث قال في حَدِّها: «إنها حرفٌ يدل على امتناعِ ما يَلزَم مِن وجودِه وجودُ غيرِه»(107)،

كونِه قياسًا منتجا لها، وجعل انتفاءَ الشرائط سندًا له وعلامةً لعدم إرادة القياسية، وبهذا القدر تندفع تلك الشبهة، ولا حاجةَ به تُلجئه إلى تلك الورطة. (حاشية السيد على المطول: 204 — 205 ، ورسالة محمد الطيب بن كيران: 205 - 206)

(107) قال بدر الدين بن مالك في "شرح الخلاصة" : الأَولى أنْ يقال: "لو" حرفُ شرطٍ يقتضي نفيَ ما يلزم مِن ثبوته ثبوتُ غيره، فيُنبَّه على أنها تقتضي لزومَ شيءٍ لشيء، وكونَ الملزوم منتفيا، ولا يُتعرَّض لنفي اللازم مطلقا ولا لثبوته، لأنه غيرُ لازمٍ من معناها. (شرح ابن الناظم: 505)

وهو اختيارُ أبيه، فقد قال في "شرح الكافية" : العبارة الجيدة في "لو" أنْ يقال: "حرفٌ يدل على انتفاء تالٍ يلزم لثبوته ثبوتُ تاليه". (شرح الكافية الشافية: 3/ 1631)

قال ابن عقيل: وهذه العبارةُ هي التي يَظهر تنزيلُ كلامِه في "التسهيل" عليها (وهو قوله: "لو" حرفُ شرطٍ يقتضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه)، والمعنى: حرفٌ يقتضي امتناعَ ما يليه، ويقتضي استلزامَ وجودِه وجودَ تاليه. (المساعد: 3/ 188) أي: لا ما قيل: إنها تدل على امتناع ما دخلت عليه، ويستلزم امتناعُه امتناعَ التالي، نحو: "لو أكلت لشبعت"، فامتنع الأكل، ولزم منه امتناعُ الشِّبَع. (المساعد: 3/ 188 ، والقائل: أبو حيان. انظر: موصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1599)

وأكد هذا البهاءُ السبكي في "شرح التلخيص" فقال في شأن عبارة التسهيل: يريد بهذه العبارة كما صرح به في "شرح الكافية" أنه يقتضي امتناعَ فعلِ الشرط، واستلزامَ ثبوتِه لثبوت الجواب، فالضميرُ في قوله: (واستلزامه) يعود على المضاف إليه، وهو قولُه: (ما يليه)، لا على المضافِ وهو (امتناع)، وصرح ابنُ مالك بأنه ليس فيها عنده تعرُّضٌ لوقوع الجواب أو عدمِه، إلا أنَّ الأكثرَ عدمُه. (عروس الأفراح: 1/ 338 ، وانظر: موصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1598 – 1599)

وقال المرادي: وقد عبر ابنُ مالكٍ – رحمه الله – عن معنى "لو" بثلاثِ عباراتٍ حسنةٍ وافيةٍ بالمراد: الأُولى: قولُه في "التسهيل" : "لو" حرفُ شرطٍ يقتضي نفيَ ما يلزم لثبوتِه ثبوتُ غيرِه. والثانية: قوله في بعض نسخ التسهيل: "لو" حرفُ شرطٍ يقتضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه. والثالثة: قوله في "شرح الكافية" : "لو" حرفٌ يدل على امتناع تالٍ يلزم لثبوته ثبوتُ تاليه. قال: وعباراتُه الثلاثُ بمعنًى واحد. (الجنى الداني: 275 ، وتوضيح المقاصد والمسالك: 4/ 1297 ، وانظر: الشمني على المغني: 2/ 56)

قال ابن عقيل: فقولُه: (حرف يقتضي امتناعَ ما يليه إلى آخره)، معناه أنك إذا قلت: "لو جئتني أكرمتك"، اقتضى ذلك نفيَ المجيء، واستلزامَ ثبوتِه ثبوتَ الإكرام، ولا يقتضي نفيَ الإكرام ولا بد، فقد يكون الجوابُ مساويًا للشرط، فيمتنع لامتناعه، نحو: "لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا"، وقد يكون أعمَّ من الشرط، فلا يكون ممتنعا في نفس الأمر، لجواز أنْ يكون لازما لأمرٍ ثابت، فيكون ثابتا لثبوتِ ملزومِه، نحو: "لو ترك العبدُ سؤالَ ربه لأعطاه"، فإنَّ تَرْكَهُ السؤالَ محكومٌ بكونه ممتنعا، والعطاء محكوم بثبوته، والمعنى أنَّ العطاء ثابتٌ مع ترك السؤال، فكيف مع السؤال؟ وهذا هو معنى قول سيبويه: حرف لما كان سيقع .. إلى آخره، فأخذَ في الملازمة جانبَ الثبوت، ولم يتعرض للانتفاء عند الانتفاء. (المساعد: 3/ 189 ، وانظر: تكملة شرح التسهيل للبدر ابن مالك: 4/ 94 ، وموصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1599) وقد قال أبو علي الفارسي: "لو" ليست موضوعةً للدلالة على الامتناع، بل مدلولُها ما نصَّ عليه سيبويهِ مِن أنها تقتضي لزومَ جوابِها الشرطَ

وصَدَق في أنَّ هذا مِن معناها، فإنها تدل على عدم الشرطِ الملزومِ الذي يلزم مِن ثبوتِه ثبوتُ الجزاءِ الذي هو الجواب(108).

فقط. انتهى. (ارتشاف الضرب لأبي حيان: 4/ 1898) وقال الصَّفَّار: معنى ما قاله سيبويه: أنك إذا قلت: "لو قام زيد قام عمرو" دلتْ على أنَّ قيامَ عمرو كان يقع لو وقع من زيد، وأما أنه إذا امتنع قيامُ زيدٍ هل يمتنع قيامُ عمرو أو يقع القيامُ من عمرو بسببٍ آخَر؟ فمسكوتٌ عنه لم يَتعرض له اللفظُ. (البرهان في علوم القرآن للزركشي: 4/ 363)

وقال البهاء السبكي: وهي (يعني عبارةَ ابن مالك) عبارةٌ متوسطة بين عبارة سيبويه والأكثرين، لأنَّ عبارةَ سيبويه تقتضي أنَّ موضوعَها ثبوتٌ لثبوت، وعبارة غيره امتناعٌ لامتناع، وعبارته تقتضي امتناعا للشرط، وثبوتًا للجواب بتقدير ثبوت الشرط. والثبوتان المذكوران في عبارة سيبويه فرضيان، والامتناعان المذكوران في عبارة الجمهور حقيقيان، والثبوت المذكور في عبارة ابن مالك فرضي، والامتناع المذكور فيها حقيقي. (عروس الأفراح: 1/ 338 . والكلام بعينه في الدماميني كما في الصبان على الأشموني: 4/ 52)

قال ابن هشام: في عبارة ابنِ مالك نقصٌ، فإنها لا تفيد أنَّ اقتضاءَها للامتناع في الماضي، فإذا قيل: "لو" حرفٌ يقتضي في الماضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، كان ذلك أجودَ العبارات. (مغني اللبيب: 253)

ولهذا قال الصبان: وأجودُ مِن عبارة ابنِ مالك أنْ يقال: حرفٌ يدل على الامتناع في الماضي لما يليه واستلزامِ ثبوتِه لثبوت تاليه، لعدم إفادة العبارة الأولى كونَ الامتناعِ المدلولِ لها في الماضي. (حاشية الأشموني: 4/ 52)

(108) وابن القيم يرى أنها لا تدل على عدم الشرط بوضعها، بل يُفهم انتفاؤه مِن انتفاء لازمه، فقد قال: ليس في طبيعة "لو" ولا وَضْعِها ما يُؤْذِنُ بنفي واحدٍ من الجزأين ولا إثباتِه، وإنما طبيعتُها وحقيقتها: الدلالةُ على التلازم بينهما بأن يكون الأولُ منهما ملزومًا والثاني لازما، لكن إنما

يُؤتى بها للتلازمِ المتضمِّنِ نفيَ اللازم أو الملزوم أو تحقُّقَهما، ومِن هنا نشأت الشبهة، فلم يُؤْتَ بها لمجرد التلازُم مع قطع النظر عن ثبوت الجزأين أو نفيهما، فإذا دخلتْ على جزأين متلازمين **قد انتفى اللازمُ منهما، استُفيد نفيُ الملزوم من قضية اللزوم لا من نفس الحرف**. (بدائع الفوائد: 1/ 97 – 98)

وعليه فعند استعمال "لو"، ليس بالضرورة أن يكون المتكلِّمُ قاصدًا الدلالةَ على انتفاء الشرط، بل قد يكون قاصدا التعرُّضَ لمجرد التلازم بين الطرفين، فكأنه يقول: على تقدير وجود (ج) – سواء كانت موجودةً في نفس الأمر أو لا – فإنه يلزم وجودُ (ب) .

ويشهد لهذا ما اتفق عليه أهلُ العربية وأهل الميزان مِن صحة استثناء نقيض التالي لإنتاج نقيض المقدَّم (انظر: الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 99 – 100) في نحو: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}، إذ لو كانت "لو" دالةً بنفسِها على نفيه، لكان مصادرةً على المطلوب ودليلًا فاسدا، حيث جعلنا النتيجةَ مقدمةً في الدليل، لكنه استدلالٌ صحيح، قال الغزالي: إنَّ قوله {لَفَسَدَتَا} لازم، والملزومُ قوله {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ}، ولزمتِ النتيجةُ من نفي اللازم. (القسطاس المستقيم: 51) وقال ابن القيم: لم يُستفَدْ نفيُ الفساد من حرف "لو"، بل الحرفُ دخل على أمرين قد عُلِمَ انتفاءُ أحدِهما حِسًّا، فلازَمَتْ بينه وبين ما يريد نفيَه مِن تعدُّدِ الآلهة، وقضيةُ الملازمةِ انتفاءُ الملزوم لانتفاء لازمه، فإذا كان اللازمُ منتفيا قطعا وحسا، **انتفى ملزومُه لانتفائه لا من حيث الحرف**. فهنا أمران: أحدهما: الملازمة التي فُهِمت من الحرف، والثاني: انتفاءُ اللازمِ المعلومُ بالحس. (بدائع الفوائد: 1/ 98 – 99) قال الشريف الجرجاني: كما يقال لك: هل زيدٌ في البلد؟ فتقول: لا، إذ لو كان فيها لحضر مجلسَنا، فتَستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد، ويُسمِّي علماءُ البيانِ مثلَ هذا بالطريق البرهاني. (حاشية المطول: 202 – 203 ، وكذا في الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 100)

وقد قرر ابنُ عاشور معنى قولِه تعالى {وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ} بنحوِ هذا، حيث قال: فالمعنى: لو كان الله مؤاخِذًا الخلقَ على شِرْكهم، لأفناهم مِن الأرض وأفنى الدوابَّ معهم، أي: ولكنه لم يؤاخذهم. **ودليلُ انتفاءِ شرطِ "لو" هو انتفاءُ جوابِها، ودليلُ انتفاءِ**

جوابِها هو المشاهَدة، فإنَّ الناسَ والدوابَّ ما زالوا موجودين على الأرض. (التحرير والتنوير: 14/ 188)

وقد وقع في جملة ما قرره ابنُ الحاجب في معنى "لو"، ما يتفق مع كلام ابن القيم، فقد قال في "شرح المفصَّل": ظاهرُها الدلالةُ على أنَّ الثاني منتفٍ، فيلزم منه انتفاءُ الأول، ضرورةَ أنَّ انتفاءَ المسبَّبِ يدل على انتفاء السبب، وظاهرُ كلامِ النحويين في قولهم: "حرفٌ يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره"، أنهم بذلك يَعْنُون امتناعَ الجواب لامتناع الشرط، لأنهم يذكرونه مع "لولا"، فيقولون: "(لولا) حرفٌ يدل على امتناع الشيء لوجود غيره"، وهذا الممتنِعُ هو الثاني باتفاق، ويقولون في "لو" : "حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره". وما ذكرناه أَولى، لأنَّ انتفاءَ السبب لا يدل على انتفاء المسبَّب، لجواز أنْ يكون ثَمَّ أسبابٌ أُخَر، وانتفاء المسبَّب يدل على انتفاء كلِّ سبب، فصَحَّ أنْ يقال: إنما امتنع فيها الأولُ لامتناع الثاني، لأن الثاني هو المسبَّب، فدل انتفاؤه على انتفاء السبب، ألا ترى إلى قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}، فإنما سِيقتْ للدلالة على انتفاء التعدُّدِ في الآلهة بامتناع الفساد، فدل امتناعُ الفساد على امتناع الآلهة، لأنَّ امتناعَ الآلهة هو المقصودُ بالدلالة عليه ههنا بامتناع الفساد، لا أنَّ امتناعَ الفساد لامتناع الآلهة، لأمرين: أحدهما: أنه خلافُ ما يُفهم من سياق أمثال هذه الآية، والآخر: أنه لا يلزم من انتفاء [تعدد] الآلهة انتفاءُ الفساد، لجواز وقوع ذلك وإنْ لم يكنْ تعدُّدٌ في الآلهة، لأنَّ المرادَ بالفسادِ هنا خروجُ هذا النظامِ الموجود في السماوات والأرض عن حاله التي هو جارٍ عليها في العادة، وذلك جائزٌ أنْ يفعله اللهُ تعالى وإنِ انتفى تعدُّد الآلهة، وإذا تحقق أنَّ معناه في الظاهر على أنَّ الثاني منتفٍ فيلزم منه نفيُ الأول، ثبت أنَّ معناها: انتفاءُ الأول لانتفاء الثاني. (الإيضاح في شرح المفصل: 2/ 241 – 242)

وتابع ابنَ الحاجبِ على ذلك ابنُ الخبَّاز، قال ابن هشام: فإنه مِن ابنِ الحاجبِ أَخذ وعلى كلامه اعتمد اهـ، وتَبِعَ ابنَ الحاجبِ أيضا صاحبُه ابنُ الزملكاني في "البرهان"، وابن جمعة الموصلي شارح ألفية ابن معط، بل قال السعد: واستحسن المتأخرون رأيَ ابنِ الحاجب حتى كادوا يَجتمعون على أنها

لامتناع الأول لامتناع الثاني، إما لِمَا ذكره، وإما لأنَّ الأولَ ملزوم، والثاني لازم، وانتفاءُ اللازم يوجب انتفاءَ الملزوم من غير عكس، لجواز أنْ يكون اللازم أعم اهـ . وهو ما قرره البيضاوي في تفسيره حيث قال: "لو" من حروف الشرط، وظاهرُها الدلالةُ على انتفاء الأول لانتفاء الثاني، ضرورةَ انتفاءِ الملزوم عند انتفاء لازمه اهـ ، قال الشهاب: تَبِع فيه ابنَ الحاجب ومَن حذا حذوَه كنجم الأئمة اهـ ، يعني الرضي، وإنْ كان الرضي والبيضاوي قد تابعوه مذهبا لا دليلا. (همع الهوامع: 4/ 343 – 344 ، ومغني اللبيب: 255 – 256 ، وشرح الرضي على الكافية: 4/ 451 ، وحاشية الشهاب على البيضاوي: 1/ 409 ، والأطول للعصام: 1/ 476 ، ومختصر المعاني مع الدسوقي: 2/ 93 – 94 ، وانظر: المطول أيضا: 334 ، والبحر المحيط للزركشي: 3/ 183 ، والبرهان في علوم القرآن له أيضا: 4/ 364 ، وموصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1599 – 1600)

والشاهد: أنَّ امتناعَ الشرط إنما كان لامتناع الجواب. ونقضُ ابنِ هشام على ابن الحاجب بمواضعَ انتفى فيها الجوابُ لانتفاء الشرط، لا العكس كما قرر ابن الحاجب، لا يضرنا هنا، لأنه يكفينا مادةٌ واحدة يُستفاد فيها نفيُ الشرط من انتفاء الجواب لا مِن نفس "لو"، لنُبْطِل كليةَ دلالتِها بمجرد وضعها على نفي الشرط، وذاك ما سُقنا لأجله كلامَ ابنِ الحاجب. (وانظر في اعتراض السعد عليه: مختصر المعاني مع الدسوقي: 2/ 93 – 100 ، والمطول: 334 – 335 ، وانظر كلام السيد على السعد في حاشيته على المطول: 202 – 203)

كما يشهد لعدم لزوم انتفاء شرط "لو" ما تقرر في الميزانِ من صحةِ استثناءِ عين المقدَّم في القياس الشرطي المتصل لإنتاج عين التالي، نحو: لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا، لكنه إنسان، ولو كان الانتفاءُ متعيِّنًا في شرط "لو" لَمَا صح إثباتُه في الاستثنائية ولكان تناقُضا. – وأما قول السِّيرامي: إنَّ استثناءَ عينِ المقدم جائزٌ عند أهل الميزان دون أهل العربية (الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 99) فبناءٌ على ما قرره السعد في "المطول" مِن أنَّ استعمالَ "لو" عند أهل العربية لبيان أنَّ سببَ انتفاء الجواب في الخارج هو انتفاءُ الشرط، ويجيء لاحقا البحثُ معه فيما قرره واحتج له، فعلى ما ذكره

السعد لا يصح استثناء عين المقدم لأنَّ الفرضَ امتناعُه وانتفاؤه. على أنَّ الشرطيةَ في المنطق لا يتعين لها حرف "لو" ليلزم ما ذُكِر على ما فيه، بل يستعملون لها "إنْ" أيضا، وهي لا تقتضي ما ذكره مما يمنع استثناءَ عين المقدم، فتأمل. - ولهذا لما ذكر ابن هشام في "المغني" مذهبَ الشلوبين وهو أنَّ "لو" لا دلالةَ فيها بنفسها على انتفاء أحد الطرفين، قال الأميرُ عليه: وعلى هذا المذهبِ قولُ المناطقةِ في نحو: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا: استثناءُ عين المقدم يُنتج عينَ التالي، وأما الجمهورُ فيحملون مثلَ هذا على التسمُّح وإخراجها عن أصلها من الدلالة على الامتناع. (الأمير على المغني: 1/ 105 ، وبحروفه في الدسوقي على المغني: 1/ 360)

فأنت ترى أنَّ صحةَ استثناءِ عين المقدم ونقيضِ التالي كلاهما فيه النقضُ على دعوى لزوم امتناع شرط "لو"، ثم رأيتُ حُلولو يُورِد عليهم هذا بعينه، فقد قال في "شرح جمع الجوامع" : قد تقدم في المختار أنَّ "لو" تقتضي امتناعَ ما يليها، وكلامُ المناطقة **والأصوليين** في الشرطيِّ المتصل أنَّ الاستثناءَ فيه إما أن يكون لعين المقدَّم أو [لنقيض] التالي، فيقتضي عدمَ تحتُّمِ امتناع ما يلي "لو". (الضياء اللامع: 1/ 540 - 541) وقد عرفتَ وجهَ الاقتضاء.

واعلم أنَّ القرافيَّ قد نقل في "شرح التنقيح" عن شيخه شمس الدين الخُسْرَوْشاهي أنَّ أصلَ "لو" إنما هي للربط فقط، وانقلابُ النفي للثبوت أو الثبوت للنفي، إنما جاء من العُرْف، والأثرُ عن عمرَ جاء بقاعدة اللغة دون العرف. قال الشيخ محمد جعيط: وأصلُ ما قاله الخسروشاهي للشَّلَوبِين وتَبِعَه على هذا ابنُ هشام الخضراوي. (حاشية التنقيح لمحمد جعيط: 1/ 376) ووافقه عليه ابنُ عصفور أيضا. (تحفة الغريب للدماميني: 2/ 813 ت اللوحي، والأمير على المغني: 1/ 205 ، والسيالكوتي على المطول: 276 ، والعطار على المحلي: 1/ 452)

قال ابن هشام في "المغني" : زعم الشَّلَوبين أنها لا تدل على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب، بل على التعليق في الماضي، كما دلت "إنْ" على التعليق في المستقبل ولم تَدُلَّ بالإجماع على امتناعٍ ولا ثبوت، وتَبِعَه على هذا القولِ ابنُ هشام الخضراوي. وهذا الذي قالاه كإنكار

الضروريات، إذ فَهْمُ الامتناعِ منها كالبديهي، فإنَّ كلَّ مَن سَمِع: "لو فَعَل"، فَهِمَ عدمَ وقوع الفعل من غير تردُّد. (مغني اللبيب: 250)

وقد صرح التقي السبكي أيضا – ولعل ابنَ هشام منه أخذ هذا – بأنَّ مذهبَ الشلوبين: جَحْدٌ للضروريات، وقال ولده التاج: ولا شكَّ في هذا. (منع الموانع: 155)

قلت: وما ذُكِرَ لا يَرِدُ على الخُسْرَوْشاهي، لأنه يُسَلِّم الفهمَ، لكنه يُحيله على العرف لا الوضع، وأما الشلوبين ومَن وافقه فإنما يَرِد عليهم إنْ كانوا يُوجبون مطابقةَ الاستعمالِ للوضع، وإلا فلا، فقد يقولون: إنَّا وإنْ سَلَّمْنا الفهمَ في هذا الموضع، لكنَّا وجدناه غيرَ مطردٍ في كل موضع، فجعلنا الوضعَ للقدر المشترك، وما زاد عليه فيؤخذ مِن كلِّ موضعٍ بحسبه، ثم رأيتُ في المحلي على جمع الجوامع: (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كـ"إنْ"، **واستفادةُ ما ذُكِر مِن انتفائهما أو انتفاءِ الشرط فقط، مِن خارج**. (المحلي مع العطار: 1/ 452) أي: من القرائن. (الدرر اللوامع للكوراني: 2/ 163) وقرر السيالكوتي أنَّ هذه القرينةَ بالنسبة لانتفاء الشرط هي **العُرْف**. (تقرير الشربيني على البناني: 1/ 354) كما قال الخُسْرَوْشاهي.

وابن القيم لم يرتضِ ما قاله الخُسْرَوْشاهي، بل صرح بفساده، وقال في توجيه ذلك: فإنَّ اقتضاءَ "لو" لنفي الثابتِ بعدها وإثباتِ المنفي، مُتلقى مِن أصلِ وَضْعِها لا من العُرْف الحادِث، كما أنَّ معاني سائرِ الحروف مِن نفيٍ أو تأكيدٍ أو تخصيصٍ أو بيانٍ أو ابتداءٍ أو انتهاء، إنما هو متلقى مِن الوضع لا مِن العُرْف، فما قاله ظاهرُ البُطْلان. (بدائع الفوائد: 1/ 93)

قلت: قد صرح ابنُ تيمية في الأصل بما ينافي ما جاء في توجيه ابن القيم، حيث قال: وقد كَثُرَ استعمالُها دالةً على هذا المعنى (وهو انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط) **في عُرْف المتأخرين**، حتى ظُنَّ أنَّ انتفاءَ المعلول الذي هو الجزاءُ جزءٌ من معناها، **وهذه حقيقةٌ عرفيةٌ طارئة**، إنْ لم يُسَمَّ لَحْنًا وتحريفا للغة، وإنما معناها اللغويُّ هو ما أبديتُه. ولكون انتفاءِ المعلول قد صار يُفهَم منها غالبا، إما باللزوم العقلي، **أو بالغلبة العرفية**، قال مَن قال مِن النحاة: إنَّ «لو» حرفٌ يمتنع به الشيءُ لامتناع غيره،

وأرادوا بذلك أنه يمتنع بها الجزاءُ لامتناع الشرط، فجعلوا عدمَ الجزاء من معناها التي هي دالةٌ عليه بالوضع اهـ.

ثم لعل قائلا يقول فيما ذكره ابن القيم: هذا يعارض ما ارتضاه من أنَّ موضوعَها لا تعرُّض فيه لإثبات أحد الطرفين أو نفيه، وإنما ذلك يُقصد عند الاستعمال على الوجه الذي تقدم مِن كلامه نفسِه كما نقلناه، وهل ذلك إلا التزامٌ بما قاله الخُسْرَوْشاهي من عدم دلالتها بحسب الوضع على الامتناع؟!

والجواب: أن ابن القيم يسلم أن الانتفاء ليس من نفس موضوعها، وهذا القدر متفق عليه بينهما، لكن ابن القيم يعزو ما يُفهم من الانتفاء إلى قضية الملازمة التي وُضِع لها اللفظُ لا إلى العرف كما قال الخُسْرَوْشاهي.

ثم قال المرادي: قال الشلوبين: "لو" ليست موضوعةً للدلالة على الامتناع، بل موضوعُها ما نَصَّ عليه سيبويه، مِن أنها تقتضي لزومَ جوابِها لشرطها فقط. قلت: وفيها، مع ذلك، دلالةٌ على امتناعِ شرطها، وذلك مفهومٌ من عبارة سيبويه رحمه الله، فإنه نَصَّ على أنها للتعليق في الماضي بقوله: "لِما كان سيقع"، ومِن ضرورة كونِها للتعليق في الماضي أنْ يكون شرطُها منفيَّ الوقوع، لأنه لو كان ثابتا لكان الجوابُ كذلك، فتكون حينئذ حرفَ إيجابٍ لإيجاب، وليس ذلك معناها. (الجنى الداني: 276 – 277، وانظر أيضا: 274 منه، وانظر: مغني اللبيب: 253، وللسيد في شرح المفتاح نحو ذلك كما في "الأطول" للعصام: 1/ 476)

لكن هذه الدلالة لم تُستفَدْ مِن نفس حرف "لو"، وإنما مِن جهة كون الشرط مقدَّرا في الماضي، ولهذا قال السيد: إنَّ انتفاءَ الشرطِ ليس صريحَ معنى "لو"، بل مآله، إذ معناه: فرْضُ مضمونِ الشرط وتقديرُه في الماضي، وتقديرُ الشيء في الماضي يستدعي انتفاءَه. (الأطول: 1/ 475، وانظر: الدرر اللوامع للكوراني: 2/ 160)

فهو على هذا مدلولٌ التزامي لا مطابقي، ويؤيده قولُ السيد في "حواشي المطول" معلِّلًا كونَ ثبوتِ الشرط منافيا للتعليق: لأنَّ الحصولَ الفرضي المأخوذَ في تعريف التعليق **يلزمه القطعُ** بالانتفاء، والقطع بالانتفاء يلزمه عدمُ الثبوت. (الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 101)

ومعلومٌ أنَّ الوضعَ إنما يكون للمطابقي لا للالتزامي لأنه لا ضبط له، وعليه فما تُفهِمه "لو" من طريق الالتزام لا يكون موضوعًا لها.

ولهذا قال الكافيجي فيما قاله الشلوبين: إنْ أراد بعدم دلالتها على الامتناع أنها لا تدل عليه بحسب الوضع، فالحقُّ ما ذكره، وإنْ أراد به أنها لا تدل عليه لا بحسب الوضع له ولا بحسب التضمن والالتزام، فقولُه باطلٌ بلا شك، فإنَّ التعليقَ على الوجه المذكور يقتضي ذلك، فيدل عليه بالالتزام. (شرح قواعد الإعراب: 399)

ثم لا أدري مِن أين أخذ الشيخ محمد الطيب ابن كيران أنَّ مذهبَ الشلوبين عدمُ دلالتها على الامتناع مطلقًا ولو باللزوم. (انظر: رسالته في "لو" الشرطية: 165)

على أنَّ العصامَ قد تعقب السيدَ في "الأطول" فقال: وفيما ذكره السيد السندُ نظرٌ، إذ معنى أداةِ الشرط: التقديرُ الشاملُ للمحقق والمقدَّر كما صرح به في بعض تصانيفه، فلا يفيد انتفاءَ المقدَّر. (الأطول: 1/ 475 – 476)

وقال عبد الرحمن الشربيني على قول "المطول" (مع القطع بانتفائه) : ولا يلزم مِن الفَرْضِ القطعُ بالانتفاء – وإنْ كان ذلك ظاهرَ قولِ السيد في حواشي شرح المفتاح: لأنَّ ما لم يقع في الماضي يكون وقوعُه فيه محالًا، فيكون انتفاؤه مقطوعًا به، بخلاف المفروض في الاستقبال فإنه يجوز أن يقع – **إذ يجوز أنْ يكون فرضُ الوقوع لعدم العلم به**. (فيض الفتاح: 3/ 83)

كما لو فرضنا أميرا قال: "من جاءني من المهندسين منحته جائزة"، وبَلَغَتْكَ هذه المقالةُ وصاحبًا لك، ولكما صاحبٌ ثالث يُدْعى عليًّا مهندسٌ، فقال لك صاحبُك: هل منح الأميرُ صاحبَنا عليًّا

جائزة، وأنت لا تدري، فتقول: "لو جاءه لمنحه"، ثم جائزٌ في نفس الأمر أنْ يكون عليٌّ قد أتى الأميرَ فمنحه وجائز أن لا يكون.

ولهذا لما حَرَّر الكافيجي ما يراه صوابا فيها إذا كانت "لو" شرطيةً داخلةً على الماضي لفظًا أو تقديرا، وهو التفصيلُ فيها، قال في جملة ما قال: إنْ قُصِدَ مجرَّدُ تعلُّقِ ثبوتِه بتحقق مضمون الشرط، فلا تدل على امتناعٍ أصلًا، فلهذا قال بعضُ النحاة: "لو" إنما تدل على مجرد الارتباط، ألا ترى أنَّ نحو قولك: "لو كانت الشمسُ طالعةً كان النهار موجودا، لكن الشمس طالعة، فيكون النهار موجودا" إنما يَتعرض للثبوت فقط. (شرح قواعد الإعراب: 410)

فأنت ترى أنَّ المُضِيَّ في شرطها لا يستلزم كونَه منفيا.

ثم إنَّ مِن النحاة مَن يرى أنَّ "لو" شرطٌ للماضي غالبا لا دائما، وقد تَرِدُ للمستقبل كـ"إنْ" – وقد تقدم –، قال ابنُ هشام في "المغني" : وكونُ "لو" بمعنى "إنْ" قاله كثيرٌ من النحويين في نحو: {وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ}، {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}، {قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ}، {وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ}، {وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ}، {وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ}، ونحو: "أعطوا السائل ولو جاء على فرس"، وقوله:

قومٌ إذا حاربوا شَدُّوا مآزرهم ... دون النساء ولو باتتْ بأطهار

وتقريرُ ذلك أنْ تعلم أنَّ خاصيةَ "لو" : فَرْضُ ما ليس بواقعٍ واقعا، ومِن ثَم انتفى شرطُها في الماضي والحال، لِمَا ثبتَ مِن كونِ متعلَّقِها غيرَ واقع، وخاصيةُ "إنْ" تعليقُ أمرٍ بأمر مستقبَل محتمل، ولا دلالةَ لها على حكم شرطها في الماضي والحال، فعلى هذا قولُه: (... ولو باتت بأطهار) يتعين فيه معنى "إنْ"، لأنه خبرٌ عن أمرٍ مستقبَل محتمل، أما استقبالُه فلأنَّ جوابَه محذوفٌ دل عليه (شدوا)، و(شدوا) مستقبل، لأنه جواب (إذا)، وأما احتمالُه فظاهر، ولا يُمكن جَعْلُها امتناعية، للاستقبال والاحتمال، ولأنَّ المقصودَ تحقُّقُ ثبوتِ الطهر لا امتناعُه. (مغني اللبيب: 257 – 258)

ولهذا قال الزركشي: اعلم أنَّ ما ذكرناه مِن أنها تقتضي امتناعَ ما يليها أَشْكَلَ عليه قولُه تعالى: {وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ}، فإنهم لم يُقِرُّوا بالكذب. وأجيب بوجهين: أحدهما: أنها بمعنى "إنْ"، والثاني: قاله الزمخشري: إنه على الفرض، أي: ولو كنا من أهل الصدق عندك. (البرهان في علوم القرآن: 4/ 368)

قال ابن هشام: والحاصلُ أنَّ الشرطَ متى كان مستقبَلا محتملا، وليس المقصودُ فرضَه الآن أو فيما مضى، فهي بمعنى "إنْ"، ومتى كان ماضيا أو حالا أو مستقبلا، ولكن قُصِد فرضُه الآنَ أو فيما مضى، فهي الامتناعية. (مغني اللبيب: 258 ، وانظر: الأشموني مع الصبان: 4/ 55)

قلت: وهذا واضحُ الدلالة على أنَّ الامتناعَ ليس مِن نفس "لو" بل من ملاحظة أشياءَ زائدةٍ على نفس موضوعها، وهذا هو المطلوب.

والمُضِيُّ والاستقبال لما كانا يتعاقبان عليها، أفاد ذلك أنه لا واحدَ منهما لازمٌ لها، وهذا يدل على أنه لا واحدَ منهما يثبت لنفس "لو"، وإنما مردُّ ذلك إلى ملاحظة أمور خارجة عن ذات "لو"، ولهذا حكى الشيخ عمر الفاسي في "حاشية المغني" أنه يقال: هي لمجرد الربط والتعليق، ولا تفيد المضيَّ والاستقبال. (رسالة "لو" الشرطية لابن كيران: 212)

والحاصلُ كما ترى أنَّ "لو" الشرطية لا يتعين كونُها امتناعيةً، ولهذا قال التقي السبكي في كتاب "كشف القناع في حكم لو للامتناع" : وإنكارُ كونِ "لو" امتناعيةً جَحْدٌ للضروريات، ودعوى ذلك مطلَقًا منقوضةٌ بما لا قِبَلَ به. (طبقات الشافعية الكبرى: 10/ 279)

ولهذا فإنَّ ابنَ هشام نفسَه قد جعل "لو" الدالةَ على الشرط على وجهين، أحدها: "لو" المستعمَلة في نحو: "لو جاءني لأكرمته"، والثاني: أن تكون حرفَ شرطٍ في المستقبل إلا أنها لا تجزم. (مغني اللبيب: 249 و254)

وقال المرادي في "شرح الخلاصة" : "لو" الشرطيةُ قسمان: امتناعية، وهي للتعليق في الماضي، وبمعنى "إنْ"، وهي للتعليق في المستقبل. (توضيح المقاصد والمسالك للمرادي: 4/ 1295 ، وانظر: النحو الوافي: 4/ 491) ويقال لهذه الثانية: استقبالية. (رسالة ابن كيران: 163)

على أنه في حاشية ابن الحاج على المكودي: أنَّ "لو" الامتناعيةَ شرطيةٌ معنًى ولا تسمى شرطيةً اصطلاحا، ففي الاصطلاح لا يقال لها إلا امتناعية. ولهذا جَعَلَ قولَ ابنِ مالك (لو حرف شرط) باعتبار المعنى. (ابن الحاج على المكودي: 2/ 172 و173)

فإذا تم كونُ "لو" الشرطيةِ مترددةً بين الامتناعية والشرطية المحضة التي بمعنى "إنْ" وصحةُ مجيئها بالمعنيين، ترجَّح القولُ بأنها موضوعةٌ للقدر المشترك بين المعنيين، درءًا للمجاز والاشتراك، فيخرج عن موضوعِها لزومُ امتناعِ شرطها، فرجعنا لقول الشلوبين وابن عصفور وابن هشام الخضراوي والخسروشاهي وابن القيم.

ولهذا لما حكى السيالكوتي في "حاشية المطول" عن الشلوبين وابن عصفور - واختاره البيضاوي في تفسير قوله تعالى {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ} - أنها لمجرد التعليق بين الحصولين في الماضي من غير دلالةٍ على امتناع الأول أو الثاني، قال الشربيني في تقريره عليه: قولُ المحشي (أنها لمجرد التعليق) لأنها لو لم تكنْ له فقط، للَزِمَ نظرًا لاستعمالاتِها الثلاثةِ الآتيةِ القولُ بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز، والأصلُ يَنفيهما، فهي موضوعةٌ لمجرد تعليق حصول الأمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالةٍ على انتفاء الأول أو الثاني أو على استمرار الجزاء، بل جميعُ ذلك خارجٌ عن مفهومها مستفادٌ بمعونة القرائن، كيلا يلزم القولُ بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز بلا ضرورة. (فيض الفتاح: 3/ 84)

والبيضاوي في "التفسير" قال: "لو" من حروف الشرط، وظاهرُها الدلالةُ على انتفاء الأول لانتفاء الثاني، ضرورةَ انتفاءِ الملزوم عند انتفاء لازمه، فقال السيالكوتي على قوله ("لو" من حروف الشرط) : المشهورُ أنَّ كلمةَ "لو" لامتناع الثاني لامتناع الأول، أي: يُستعمل للدلالة على أنَّ علةَ

انتفاءِ الجزاء في الخارج إنما هي انتفاءُ مضمون الشرط، من غير التفاتٍ إلى أنَّ علةَ العلمِ بانتفاء الجزاء ما هي، وهذا يُستعمل فيما كان كِلَا الانتفائين معلومَيْن، وهو الكثيرُ الشائع، وقد يُستعمل للدلالة على لزوم الثاني للأول مع انتفاء اللازم ليُستدل به على انتفاء الملزوم، ولها استعمالٌ ثالث، وهو أنْ يُقصَد بيانُ استمرارِ شيء، فيُرْبَطَ ذلك الشيءُ بأبعد النقيضين عنه، ولما كان هذا يستلزم القولَ بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز، والأصلُ ينفيهما، عَدَل عنه المصنِّفُ رحمه الله تعالى، وقال: إنه من حروف الشرط، فكما أنَّ سائرَ حروف الشرط موضوعةٌ لمجرد تعليقٍ من غير دلالةٍ على انتفاءٍ وثبوت، فكذا كلمة "لو" موضوعةٌ لمجرد تعليق حصولِ أمرٍ في الماضي بحصول أمرٍ آخَرَ فيه من غير دلالةٍ على انتفاء الأول أو الثاني أو على استمرار الجزاء، بل جميعُ هذه الأمورِ خارجةٌ عن مفهومها مستفادةٌ بمعونة القرائن كيلا يلزمَ القولُ بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة، ونَسَبَ الإمامُ هذا القول إلى البعض. وقال على قوله (وظاهرُها الدلالة) : أي: الظاهرُ أنَّ اللازمَ لمعنى كلمة "لو" مطلقا – قال الشربيني: أي: في كل موضعٍ – هو الدلالةُ على انتفاء الأول بانتفاء الثاني. والمقصودُ من قوله (وظاهرُها الخ) الإشارةُ إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهور، يعني أنه لما كان "لو" من حروف الشرط، ومعناها مجرد التعليق، فاللازمُ لمفهومها هو الدلالةُ على انتفاء الأول بانتفاء الثاني، وكونُ هذا المعنى لازمًا لمفهومها لا يستلزم الإرادةَ في جميع مواردها، فإنَّ الدلالةَ غيرُ الإرادة. (حاشية السيالكوتي على البيضاوي: 210 – 211 ، ونقله عبد الرحمن الشربيني في تقريره على البناني: 1/ 352)

وبهذا اندفع عني إشكالُ ما رأيتُه في حاشية السيالكوتي على المطول (ص276) مِن عَدِّهِ البيضاويَّ في جملة من يرون أنها لمجرد التعليق تبعًا للشلوبين، فلما راجعتُ تفسيرَه رأيتُه يصرح بما يوافق ابنَ الحاجب، ولم يَجعلها لمجرد التعليق، وقوَّى ذلك عندي تأكيدُ الشهاب الخفاجي بكونه تَبِعَ ابنَ الحاجب في ذلك، ولكن ما هنا – إنْ سلمناه - يدفع ذلك، فيكون البيضاويُّ قد جعل

لكنْ قد يقال: معناها ليس هو مجرد الامتناع، بل هو التعليقُ والامتناع جميعًا، وإنما هي دالةٌ على الامتناعِ بالتضمُّن لا بالمطابقة(109).

وقد يقال: هي لا تدل على امتناعِ الشرط، وإنما تدل على عدمه(110)، وليس كلُّ معدومٍ ممتنِعَ الوجود.

موضوعَها مجردَ التعليق، وما وافق فيه ابنَ الحاجب إنما يجعله مفهومًا من خارج، وهو وجهُ تعبيره بـ"الظاهر"، والله أعلم.

ثم رأيتُ الشربيني يقرر أنَّ مرادَ ابنِ الحاجب: أنَّ ذلك لازمٌ لمفهومها لا أنه مرادٌ دائما، قال: والإرادةُ غير اللزوم. ثم قال: واعلم أنَّ مختارَ ابنِ الحاجب هو مختارُ الشلوبين، كما نص عليه عبد الحكيم. (تقرير الشربيني على البناني: 1/ 354)

ولهذا لما حكى السعد في "المطول" عن ابن الحاجب أنَّ الحقَّ أنها لامتناع الأول لامتناع الثاني، قال الشربيني في تقريره على حواشي المطول للسيالكوتي: يعني أنها لمجرد التعليق لحصول أمرٍ في الماضي بحصولِ آخَرَ فيه من غير دلالةٍ على امتناع شيءٍ منهما، واللازمُ لمفهومها هو الدلالةُ بانتفاء الثاني على انتفاء الأول، وكون ذلك لازما لمفهومها لا يستلزم الإرادةَ في جميع مواردها، فإنَّ الدلالةَ غيرُ الإرادة. (فيض الفتاح: 3/ 86)

فلم يَبْقَ فرقٌ بين قولَي ابنِ الحاجب والبيضاوي، وقولُ الشلوبين إنها لمجرد التعليق لا ينافيه استلزامُها للامتناع لا دائما، لأن ذلك يكون من قرائنَ زائدةٍ على مجرد موضوعها، كما تقدم غيرَ بعيد.

(109) ويجي ما للنحاة والبيانيين في هذا تحتَ قولِ المصنِّفِ (وكونُ دلالتِها على هذا المعنى (يعني امتناعَ الجزاء) وضعيًّا أو عقليًّا لا تَتَعَرَّضُ له النحاةُ غالبا)، وإنْ كان ههنا يتكلم في خصوصِ امتناع الشرط.

(110) العدمُ والانتفاءُ هو المرادُ بالامتناع ههنا، قال الكافيجي: المرادُ من الامتناع في باب "لو" هو الانتفاءُ مقابِلُ الثبوت، لا الامتناع مقابل الوجوب والإمكان. (شرح قواعد الإعراب:

فهذه مناقشاتٌ لفظية، وإذا ظَهَرَ المعنى، فلا عليك في ترك المناقشةِ اللفظية.

وإذا قيل: هي حرفُ شرطٍ يدل على عدمِ الشرط(111)،

---

401) وقال ابن قاسم: ليس المرادُ بالامتناعِ هنا إلا مجردَ الانتفاءِ أعم مِن أنْ يصحبَه استحالةٌ أوْ لا. (الآيات البينات: 2/ 245)

وهو ظاهرٌ مِن قول السعد في "المطول" : ففي الجملة: هي لامتناع الثاني أعني الجزاءَ لامتناع الأول أعني الشرط، سواء كان الشرطُ والجزاء إثباتا أو نفيا، أو أحدُهما إثباتا والآخر نفيا، فامتناعُ النفيِ إثباتٌ وبالعكس، فهو في نحو: "لو لم تأتني لم أكرمك"، لامتناع عدم الإكرام لامتناع عدم الإتيان، أعني لثبوت الإكرام لثبوت الإتيان، هذا هو المشهورُ بين الجمهور. (المطول: 333 ، وفيض الفتاح: 3/ 85 – 86)

(111) من غير دلالةٍ على عدم الجواب، وإن كان الأكثرُ أنْ يكون ممتنِعا، أي: غيرَ واقع، لأنَّ الغالبَ كونُ المسبَّب الواحدِ له سببٌ واحد، قال السيوطي: والمختار في تحرير العبارة في معناها وفاقا لابن مالك: أنها حرفٌ يقتضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، من غير تعرُّضٍ لنفي التالي، قال: فقيامُ زيدٍ من قولك: "لو قام زيد قام عمرو"، محكومٌ بانتفائه وبكونه مستلزِمًا ثبوتُه لثبوتِ قيام عمرو، وهل لعمرو قيامٌ آخَرُ غير اللازم عن قيام زيد أو ليس له؟ لا يَتَعَرَّضُ لذلك اهـ . وهو ما صححه ابن السبكي في "جمع الجوامع" تبعا لوالده. وقد استدرك ابنُ هشام على ابنِ مالك التقييدَ بالماضي فقال في "المغني" : في عبارةِ ابن مالك نقصٌ، فإنها لا تفيد أنَّ اقتضاءَها للامتناع في الماضي، فإذا قيل: "لو" حرفٌ يقتضي في الماضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، كان ذلك أجودَ العبارات اهـ . (همع الهوامع: 4/ 346 ، ومغني اللبيب: 253 ، والجنى الداني: 274 – 275 ، والصبان على الأشموني: 4/ 51 ، والضياء اللامع: 1/ 533 – 534 ، وتشنيف المسامع: 1/ 550 – 551 ، والبرهان في علوم القرآن: 4/ 366 ، وانظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك: 3/ 1631)

كان هذا منطبِقًا عليها في جميع مواردها(112).

ثم مِن هذا يَنْحَلُّ الإشكالُ المشهور، وذلك أنَّ الشرطَ اللفظيَّ الذي هو سببٌ معنوي، إذا انتفى فإنه ينتفي ذلك المعلولُ المعيَّن قطعًا(113)، وينتفي أيضا نوعُ المعلولِ إذا لم تَخْلُفْهُ علةٌ أخرى(114)، فإنْ خَلَفَتْه علةٌ أخرى لم ينتفِ النوعُ، بل قد يُوجَد منه(115) غيرُ ما انتفَى(116).

---

(112) وقد علمتَ ما فيه.

(113) وقد تقدم قولُه: (ولا ريبَ أنَّ عينَ هذا الحكمِ المعلَّقَ بالشرطِ ينتفي، لأنَّ بقاءَ عينِ الحكمِ بدون علةٍ محالٌ) اهـ.

(114) ولهذا قال الخُضَري في قوله تعالى {وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا} وقوله {وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} : انتفاءُ الرفع وهدايةِ الجميع لا مِن ذات "لو"، بل لأنه لا سببَ لهما غير المشيئةِ المنفيةِ بمقتضى "لو". (الخضري على ابن عقيل: 2/ 759) يعني لو قَدَّرنا أنَّ للجزاء سببا آخَرَ غيرَ الشرط المذكور، لما لَزِمَ من انتفاء الشرطِ انتفاءُ الجزاء، لإمكان أنْ يَخْلُفَ ذلك الشرطَ شرطٌ آخَر. (وانظر: الإعراب عن قواعد الإعراب لابن هشام: 83 – 85)

(115) أي: من ماصدقاته وجزئياته، وهي الأحكامُ المعينة المشخصة التي يصدق عليها نوعُ الحكم.

(116) تقدم في التعليق قولُ ابن القيم في "الإعلام" : السببُ إذا انتفى، لم يلزم نفيُ المسبَّب مطلقًا، لجواز خَلَفِ سببٍ آخر، بل يلزم انتفاء المسبَّبِ المعيَّن عن هذا السبب اهـ.

ثم إنَّ المَقْبَلِيَّ – فيما كتبه على الشرح العضدي وحاشية السعد وسماه "نجاح الطالب لمختصر المنتهى لابن الحاجب" – لما ذَكَر ما أطبق عليه المتكلمون والمنطقيون من الفلاسفة والإسلاميين مِن كون السبب لا يَلزم من عدمه عدمُ المسبَّب، لجواز أنْ يخلُفَه سببٌ آخر= قال: والاعتراضُ عليهم: أنَّ تأثيرَ السببِ في المسبَّبِ من توابع الوجودِ الخارجي، وهو مُنحصرٌ في الجزئيات، فإذا عُدم السببُ

الجزئيُّ عُدِم مسبَّبه، والذي وُجد عن سببٍ آخر ليس بمسبَّبه، بل مسبَّبُ السببِ الآخر. (نجاح الطالب: 421 – 422)

قلت: كونه مسبَّبًا معينا آخَرَ مسلمٌ، لكنه متحدٌ مع المسبَّب الأول في النوع، والنوعُ موجودٌ ما دام بعضُ آحادِه موجودا، ولا ينتفي إلا بانتفائِها جميعًا. فما أطبقوا عليه (مِن كون السبب لا يَلزم من عدمه عدمُ المسبَّب) إنما أرادوا به مطلق المسبب ونوع المسبب لا المسبب المعين، فإنَّ انتفاءَ هذا مقطوعٌ به عند انتفاء السبب كما صرح ابن تيمية.

وقال المقبلي أيضا في موضع لاحق من كتابه المذكور: ما زال النُّظَّارُ يقولون: لا يلزمُ مِن عدمِ السببِ عدمُ المسبَّب، لجواز أنْ يخلفه سببٌ آخر، ومنه تعليلُ الحكم بعلتين، فيقال: إنْ أردتم السببَ المعيَّن، لزم من عدمه عدمُ المسبَّبِ عنه، وإن أردتم مطلقَ السبب، فعند عدم كلِّ سببٍ يُعدم كلُّ مسبَّب، وإن أردتم عند عدمَ السبب المعين لا يلزم أن يُعدم مطلقُ ما يصلح سببا، فهذا ليس بشيء، بل يلزم من عدم المعين عدمُ مسبَّبِه، ومن عدم المطلق عدمُ مسببه، فليتأمل، فمازلتُ منذ سمعتُ هذا البحثَ أبحث عنه، ولم أر لهم ما يصرح مخضه عن زبده، والله أعلم. (نجاح الطالب: 529)

قلت: أرادوا: عند عدم السبب المعين لا يلزم أن يُعدم مطلق المسبب، لاحتمال خلفٍ للسبب المنتفي يلزم من وجوده وجودُ مسبَّبٍ معينٍ آخَرَ يشارك مسبَّبَ السببِ الأول في النوع، فيكون السببُ الأول قد انتفى ونوعُ المسبَّبِ لم يَنتفِ، لوجوده في ضمن المسبَّبِ المعين الثاني الموجودِ بالخَلَف.

وحاصل هذا فيما نحن فيه من الشرط والجزاء: أنَّ عينَ الجزاءِ المعلَّقِ على الشرط يُقطع بانتفائه عند انتفاء الشرط، أما مطلقه فلا، لاحتمال خلفٍ يلزم من وجوده وجودُ نوعِ الجزاء في ضمن فردٍ معين آخر غير المعلق على الشرط المنتفي.

ثم لا يخفى أَنَّا إذا تأَوَّلْنا عبارةَ المعربين المشهورة – وهي أَنَّ "لو" حرفُ امتناعٍ لامتناع – على أنَّ الجزاءَ الممتنعَ إنما هو الجزاءُ المعيَّنُ المعلَّقُ على الشرطِ المذكور، فإنها تكون مطردةً، ولا يَرد عليها احتمالُ تعدُّدِ الأسباب، لأنَّ الجزاءَ الذي سيثبت بشرطٍ آخَرَ ليس هو بعينه المعلَّق على الشرط المنتفي.

ومثلُه أو قريبٌ منه جدًّا ما ذكره الخضري تأويلًا لعبارة المعربين، فإنه بعد أنْ بَيَّن أنَّ عبارتَهم ظاهرُها الفساد، لانتقاضها بما إذا ثبت الجزاءُ ولم ينتفِ مع انتفاء الشرط، قال: إلا أنْ تُؤَوَّل عبارةُ القومِ بأنَّ المرادَ فيها أنها تدل على امتناعِ الجواب الناشئ عن فَقْدِ السبب - وهو الشرط – لا على امتناعه مطلقا، أي: أنَّ جوابَها ممتنعٌ من حيث امتناعُ المعلَّقِ عليه، وقد يكون ثابتا لسبب غيرِه. (الخضري على ابن عقيل: 2/ 759) والأشموني صرح بأنَّ ذلك هو مرادُهم بالعبارة، قال الصبان: وحينئذ فلا تقتضي كونَ الجوابِ ممتنعًا في كلِّ موضع، فلا فساد. (الأشموني مع الصبان: 4/ 52 – 53)

وهذا الذي آلتْ إليه مقالةُ ابنِ السبكي، فإنه بعد أنْ صَحَّحَ في "جمع الجوامع" تبعًا لوالده أنَّ مفادَ "لو" امتناعُ ما يليه واستلزامُه لتاليه، عاد في "منع الموانع" فصحح العبارةَ المشهورة على معناها عند الجمهور أعني امتناعَ الجزاء لامتناع الشرط، فقال: مدلولُ "لو" امتناعُ التالي لامتناع المقدَّم مطلقا. قال: وقولُ الشيخِ الإمام: إنَّ ذلك يَنتقِض بما لا قِبَلَ به، نقول عليه: لا نراه منتقِضًا بشيء، وقولُه: قال الله تعالى: {لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ} الآية، وقال عمر: "لو لم يخف الله" الأثرَ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي"، قلت: يمكن ردُّ ذلك كلِّه إلى الامتناع. ونحن نوضح لك هذا قائلين: إذا قلنا: امتنع طلوعُ الشمس لوجود الليل، فليس معناه انتفاءَ طلوعِ الشمس رأسًا، بل انتفاؤه لوجود الليل، وفرقٌ بين انتفائه لذلك، وانتفائِه المطلق، فإنَّ الأولَ أخصُّ من الثاني، ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاعُ العام، فإذا قلنا: "لو" حرفُ امتناعٍ لامتناع، كان المعنيُّ به أنَّ التالي يمتنع امتناعًا مضافًا إلى امتناع المقدَّم، وليس المعنيُّ به أنه يمتنع مطلقا، وإذا قلتَ فيمن قيل لك: انتقض وضوءه لأنه مَسَّ ذكرَه: لم ينتقض لأنه مس، فإنه لم يمس،

ولكن لناقض آخر غير المس، صح، وكذلك لك أن تقول: لم ينتقض لأنه لم يمس، كل هذا كلامٌ صحيح، وإنْ كان وضوءه منتقضا عندك بناقض آخر، فإنَّ حاصلَ كلامِك أنَّ الانتقاضَ بالنسبة إلى المس لم يحصل، ولا يلزم من ذلك انتفاءُ أصل الانتقاض، فإنما يلزم مطلقا الامتناعُ في "لو" الشرطيةِ لو قلنا: إنَّ مقتضاه الامتناعُ مطلقا، ونحن لم نقل ذلك، وإنما قلنا: يقتضي امتناعًا منكرا لامتناع منكر، فالمنفيُّ خاصٌّ لا عام. وأنت إذا نظرتَ ما حررناه في منع التعليل بعلتين في "شرح المختصر" و"التعليقة" وغيرهما مِن كتبنا، ظهر لك هذا ظهورًا قويا. (منع الموانع: 155 – 164 ، وبصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي: 4/ 450 – 454)

يعني أن الشرط المنتفي وهو علة، يلزم من انتفائه انتفاء معلوله المعين لا محالة، لامتناع توارد علتين تامتين على معلول معين واحد، ثم إنْ وُجِدَ لذلك الشرطِ المنتفي خَلَفٌ لزم من وجوده وجودُ الجواب، فذلك الجوابُ الموجود جوابٌ معين آخر غير الجواب المنتفي، وإنْ صدق على كلٍّ مطلقُ الجواب.

وهذا الجوابُ بعينه يَرِد على ابن الحاجب، لأنَّ أساسَ اعتراضِه على مشهور المعربين هو احتمالُ تعدُّدِ الأسباب ووُجودِ المسبَّبِ بخَلَفٍ للسبب المنتفي.

يبقى أنَّ هذا الذي ذُكِرَ محلُّ نظر، فقد قال السعد في "المطول" : فإن قيل: هل يجوز أنْ يكون "لو" في هذه الأمثلةِ (وهي أمثال "لو لم يخف الله لم يعصه") على أصلها مِن تقديرِ انتفاءِ الجزاء، بناءً على أنَّ الجزاءَ هو عدمُ العصيان المرتبِطُ بعدم الخوف مثلًا، فيجوز أن يكون هذا منفيًّا وعدمُ العصيان المرتبطُ بالخوف ثابتًا، وكذا يُقدَّر انتفاءُ الثناءِ المرتبِطِ بعدم الإكرام (يَقصِد في: "لو لم تكرمني لأثنيت") بناءً على ثبوت الثناء المرتبط بالإكرام.

قلنا: **لا يخفى على أحدٍ أنَّ الارتباطَ بالشرط غيرُ معتبَرٍ في مفهوم الجزاء**، وإنما يجيء ذلك مِن قِبَل ذكر الشرط، وإلا لكان تقييدُه بالشرط تكرارا، كما إذا قلنا: "لو جئتني لأكرمتك إكرامًا مرتبطا بالمجيء"، ونحن نعلم قطعًا أنَّ المنفيَّ في قولنا: "لو جئتني لأكرمتك"، هو نفسُ الإكرام لا الإكرامُ

المرتبط بالمجيء، وليس كلُّ ما له دخلٌ في لزوم شيءٍ لشيء أو ثبوتِه له يجب أنْ يكون مُلاحَظًا للعقل عند الحكم وقيدًا لذلك الشيء. (المطول: 336 ، وفيض الفتاح: 3/ 90 ، وانظر: تقرير الشربيني على البناني: 1/ 356 ، وانظر جواب السعد عما قرره ابن الحاجب مِن أنَّ ذلك يصح في الثبوت دون النفي، في المطول: 336 – 337 ، وانظر معه: الأطول: 1/ 479 – 480)

قال الشربيني موضحا ما في "المطول" : قولُ الشارح (أنَّ الارتباطَ بالشرط الخ) أي: تقييد الجزاء به. وقوله (مِن قِبَلِ ذكر الشرط) أي: جَعْلِه قيدًا للجزاء بتعليقه عليه. وقوله (تكرارا) أي: لفهمه من ذكر الشرط ومن الجزاء. وقوله (وليس كلُّ ما له دخلٌ في لزوم شيء لشيء) أي: كالارتباط بالشرط الحاصل مِن جَعْلِ الشرط قيدًا للجزاء، فإنَّ له دخلًا في لزوم الجزاء للشرط المفهوم من الشرطية، إذ لولا ارتباطُه به الحاصلُ من تقييده به لما كان لازمًا له. وقوله (وليس كل الخ) جوابٌ عما يقال: أليس للجزاء ارتباطٌ بالشرط؟ إذ لولا الارتباطُ بينهما لما لزم أحدُهما الآخر. وقال شيخنا: "ما" في قوله (وليس كل ما له دخل الخ) واقعةٌ على اللازمية والملزومية، ولا شك أنَّ لزومَ شيءٍ لشيء يتوقف على كلٍّ من اللازمية والملزومية، واللازميةُ هي عينُ الارتباطِ المقيد به الجزاء، فإنَّ قولنا: عدمُ العصيان المرتبطُ بعدم الخوف [معناه] عدمُ العصيان اللازمُ لعدم الخوف، ولا شك أنَّ اللازميةَ مفهومةٌ من "لو" أيضا، فتأمله. (فيض الفتاح: 3/ 90)

وقال العصام فيما ذكره السعد: ونحن نساعده بأنه: لو كان التقييدُ بالشرطِ معتبَرًا في الجزاء لكان رفعُ المقدَّم مستلزِمًا لرفع التالي، وقد أجمع العقلاءُ بأنَّ رفعَ المقدم لا يُنتِج، ولكان وضعُ التالي مستلزما لوضع المقدم، مع أنَّ خلافَه مُجْمَعٌ عليه. (الأطول: 1/ 479 ، ونحوُه في السيالكوتي على المطول. انظر: فيض الفتاح للشربيني: 3/ 90 – 91)

وقال أيضا: يَرُدُّ التقييدَ أنَّ المقصودَ من قوله: "نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه" نفيُ العصيانِ مطلقًا، ومع التقييدِ لا يحصل هذا المقصودُ، وكذا المقصودُ في قولك: "لو أهنتني لأكرمتك" ثبوتُ الإكرامِ مطلقا، ولا يحصل بالتقييد. (الأطول: 1/ 479)

وقد يكون عدمُ إحدى العلتين دليلًا على ثبوت المعلول، لدلالة عدمِها على ثبوت العلةِ الأخرى، كما تقدَّم(117)، لأنَّ الحكمَ الواحدَ بالنوعِ قد تكون له علتان باتفاق العقلاء من الفقهاءِ وغيرهم(118).

قلت: وهذا الكلامُ له اتصالٌ وثيق بما تقدم في بعض التنبيهات التي جرى فيها البحثُ مع الأبياري، حيث لم يقل بمفهومِ الشرط، مع أنَّ الشرطَ النحويَّ عنده من جنس الشرط العرفي، وخاصَّةُ الشرطِ العرفيِّ أنْ يلزم من عدمه العدمُ. فليُضَم ما هنا إلى ما هنالك.

(117) أي: لا يكون عدمُ إحدى العلتين لذاته مستلزِمًا للمعلول، بل بواسطةِ استلزامِه ما يَستلزم المعلولَ وهو العلةُ الثانية.

(118) ولهذا الاحتمالِ لم يكن عكسُ العلةِ واجبا، فلم يكن انتفاؤها موجبًا لانتفاء المعلول، لجوازِ خَلَفٍ، قال ابن تيمية: العكسُ غير واجب، لجواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل متعددة. (تنبيه الرجل العاقل: 1/ 332)

ومن هنا يتأكد ما تقدم مِن أنَّ مَن بنى عدمَ اشتراط انعكاس العلة على جواز تعليل الحكم بعلتين إنما قصد بالحكم نوعَه لا شخصه.

قال ابن السبكي في شرح المنهاج للبيضاوي: يجوز تعليلُ الحكمِ الواحد نوعًا المختلِفِ شخصًا بعلل مختلفةٍ وفاقا، كتعليل إباحة قتل زيدٍ بردته وعمرو بالقصاص وخالد بالزنا بعد الإحصان. وربما أومأ بعضُهم إلى جريان الخلاف فيه، وعلى ذلك مشى صاحبُ الكتاب حيث جعل عدمَ العكس مبنيًّا عليه، والأشبهُ ما ذكرناه، وبه صرح الآمديُّ وصفي الدين الهندي. (الإبهاج: 6/ 2473 ، وانظر: نهاية السول: 2/ 891 – 892)

قال الآمدي: ومحلُّ الخلافِ في الواحد بالشخص، كتحريمِ امرأةٍ بعينها، ووجوب قتلِ شخصٍ بعينه، قال: وأما الواحدُ بالنوع، كالتحريم من حيث هو، فيجوز بلا خلاف. (انظر: الإحكام للآمدي: 3/ 238 ، والتمهيد للإسنوي: 481)

وقال الرهوني: اعلم أنَّ محلَّ الخلاف عند الآمدي: الواحدُ بالشخص... وأما الواحدُ بالنوع فلا خلافَ في تعليله بعلتين، وعند الإمام فخر الدين والبيضاوي: الخلافُ في الواحد بالنوع. (تحفة المسؤول: 4/ 54 – 55)

هذا، وقال العطار: الواحدُ بالنوع يجوز تعدُّد عِلَلِه، كتعليل حِلِّ قتل زيدٍ بالردة وعمرو بالقَوَد وبكرٍ بالزنا، كذا قالوا، وإذا تأملتَ وجدتَ عدمَ التعدُّد، لأنَّ كلَّ حكمٍ معلَّلٌ بعلة، وأما النوع وهو القدرُ المشترَك بين أفراد القتل فلم يُعلَّل، وإنما التعليلُ لأفراده، فتدبر. (العطار على المحلي: 2/ 285)

قلت: النوعُ موجودٌ بوجودِ أفراده، بمعنى أنَّ ما في الخارج من القتل المعيَّنِ مثلًا يصدق عليه نوعُ القتل، لا أنَّ النوعَ موجودٌ في الخارج كليًّا، فقتلُ زيدٍ قتلٌ، وقتل عمرو قتل، وقتل بكر قتل، ولكلٍّ من هذه الأفراد المحمولِ عليه النوعُ علةٌ، فكان لذلك النوع عللٌ، أي: عِلَلٌ لأفراده وجزئياته، كما قال العطار، واتفاقهم على جواز تعليل النوع بعلتين هو بهذا المعنى، أي: أنَّ العللَ المتعددة إنما تواردُها على ما تحت النوعِ من الجزئياتِ لا على نفسِ حقيقةِ النوع، كما تشعر عبارة العطار.

وقد تقدم تصريحُ ابن تيمية في التعليق لا في الأصل بـ(أنَّ الحكمَ الواحدَ بالجنس والنوع لا خلافَ في جواز تعليله بعلتين، **يعني: أنَّ بعضَ أنواعه أو أفرادِه يَثْبُت بعلة، وبعضَ أنواعه أو أفراده يثبت بعلة أخرى**، كالإرث الذي يثبت بالرَّحِم وبالنكاح وبالولاء، والمِلْك الذي يثبت بالبيع والهبة والإرث، وحِلِّ الدم الذي يثبت بالردة والقتل والزنا، ونواقضِ الوضوء وموجباتِ الغسل وغير ذلك).

فهم يذكرون تعدُّدَ علل النوع لا لأنَّ العللَ تتوارد على نفس النوع، وإنما – والله أعلم – لكون الفقيهِ إنما يتكلم في الكليات المجردات لا الجزئيات المعيَّنات، فالقتل الذي يتكلم فيه الفقهاء، ويعللونه بالردة والقود والزنا، إنما هو القدرُ المشترك الذي عبر عنه بالنوع، فهم لا يتكلمون في قتلٍ بعينه، وإنما في مطلق القتل، وإنْ كان القتلُ في نفس الأمر لا يقع إلا معيَّنا، قال تقي الدين السبكي:

فإذا كان أهلُ اللسان يَفهمون مِن قولهم: «لو زُرتَنا لأكرمناك» أنَّ الزيارة علةٌ للإكرام، وأنها معدومة، فقد يَنضمُّ إلى هذه المقدمةِ السمعيةِ مقدمةٌ أخرى عقليةٌ، وهو أنَّ عدمَ العلة يدل على عدم المعلول، كما فصَّلناه(119)، فيَعْقِلون من ذلك انتفاءَ ذاكَ الإكرامِ المعيَّن، وقد يَفهمون

مرتبةُ الفقه هي: معرفة الفقه في نفسه، **وهو أمرٌ كليٌّ، لأنَّ صاحبَه ينظر في أمورٍ كلية وأحكامِها**، كما هو دأبُ المصنِّفين والمعلِّمين والمتعلمين، وهذه المرتبةُ هي الأصل، **أما مرتبة المفتي، فهي النظرُ في صورةٍ جزئية، وتنزيلُ ما تقرر في المرتبة الأولى.** (فتاوى السبكي: 2/ 122)

(119) وقد يقال هنا: إن الشرط ملزوم، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاءَ اللازم، فهل إذا سميناه علةً صار يلزم من انتفائِه انتفاءُ المعلول، فيكون لمجرد تغييرِ الأسماء أثرٌ في قلب الحقائق؟ فالجواب: أنَّ العبرةَ بالمعنى بلا شك، فكونه ملزومًا يقتضي أنْ لا يلزمَ من انتفائِه انتفاءُ الجزاء، وهذا حق، وكونه علةً لا يقتضي لزومَ انتفاء المعلول لانتفائه، إلا إذا كان لا علةَ للجزاء سواه، فإنَّ انتفاءَه حينئذ يستلزم انتفاءَ الجزاء، ويكون الشرطُ عندئذ لازمًا للجزاء كما هو ملزومٌ له، لأنَّ الملازمةَ بينهما قد صارتْ من الجانبين، والنسبةُ بينهما المساواة، والمتساويان متلازمان وجودا وعدما، فعندئذ إنما لزم من انتفائه انتفاءُ الجزاء لا لمجرد كونه ملزوما بل لكونه لازما، واللازمُ يلزم من انتفائه انتفاءُ الملزوم، فتأمل. (وانظر: الآيات البينات: 2/ 246 ، والعطار على الخبيصي: 409 ، والرشيدية شرح الشريفية: 77)

وقد جعل ابنُ هشامٍ مِن هذا: قولَه تعالى {وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا}، فقال: الملزوم هنا مشيئةُ الرفعِ لا مطلقُ المشيئة، وهي مساويةٌ للرفع، أي: متى وُجدتْ وُجِد، ومتى انتفت انتفى، وإذا كان اللازمُ والملزوم بهذه الحيثية، لزم مِن نفي كلٍّ منهما انتفاءُ الآخَر. (مغني اللبيب: 256 ، وانظر: الإعراب عن قواعد الإعراب: 83 ، والبرهان في علوم القرآن للزركشي: 4/ 363) والتفصيلُ في مسألة انتفاء المعلول لانتفاء العلة قد تقدم كما أشار إليه المصنِّف.

انتفاءَ الإكرامِ مطلقًا إذا غَلَب على ظنهم أنْ لا سببَ للإكرام إلا الزيارة: بالأصلِ النافي(120) أو القرائنِ ونحوِها مِن الدلائل(121).

ثم لَّما كان الغالبُ أنَّ العلةَ إذا انتفتْ انتفى معلولُها – إذْ غالبُ الكلامِ يكون في نوعِ حكمٍ ليس له إلا علةٌ واحدة، وغيرُه من الأنواع قد عُلِم أنه منتفٍ في ذلك المقام – صار هذا الغالِبُ كأنه مِن جملة معناها، وليس هو مِن معناها في أصلِ وَضْعِها، ولا في جميع مَواردِ استعمالها، وإنما هي دالةٌ عليه بالالتزام العقلي الذي أبديتُه لك(122).

---

(120) أي: الأصل النافي لما عدا الزيارة، لأن الأصل في المعلول الواحدِ وَحدةُ العلة.

(121) ومن هنا صرح التقي السبكي كما سيجي بأنَّ "لو" إنما دل انتفاءُ شرطِها على انتفاء الجزاءِ لا بطريق المطابقة بل بطريق الالتزام بواسطةٍ مقدمةٍ أجنبية، وهي الأصلُ النافي.

(122) ولذلك قال الفهري: إنَّا لا ندَّعي أنَّ الشرطَ يدل على الانتفاء قطعًا، وإنما يدل عليه ظاهرًا بطريق الالتزام، والدليلُ الظاهرُ لا يمتنع تركُه لامتناع إجرائه على ظاهره أو لدليلٍ أرجحَ منه، كما في العمومِ وهو أظهرُ دلالةً على ما يَخرُج منه من المفرادات. (شرح المعالم في أصول الفقه: 1/ 296 ، وقد صرح ابنُ الحاجب في شرح المفصل (2/ 244) بـ"أنَّ دلالةَ "لو" على انتفاءِ جوابِها دلالةُ ظهور".)

وقال القرافي في شأن دلالة انتفاء الشرط على انتفاء الجزاء: هذه الدلالةُ التزامٌ، بمعنى أنَّ لفظَ التعليقِ دل بالمطابقةِ على ارتباط الثبوتِ بالثبوت، وبالالتزام على ارتباط النفي بالنفي، وكذلك دلالاتُ المفهوماتِ كلِّها، إنما هي من باب دلالة الالتزام، بمعنى أنَّ النفيَ في المسكوتِ لازمٌ للثبوت في المنطوق ملازمةً ظنيةً لا قطعية، وكذلك يجوز أنْ يَعُمَّ الثبوتُ المنطوقَ والمسكوت. (نفائس الأصول: 3/ 1344)

وقد قال الجويني: الغالبُ على مفهومِ المخالفةِ الظهورُ والانحطاطُ عن رتبة النصوص، فما يقع ظاهرًا مِن تقاسيم المفهوم فالقولُ الضابطُ فيه: أنه نازلٌ منزلةَ اللفظِ الموضوع للعمومِ وضعًا ظاهرا، فيجوز تركُ المفهومِ بما يَسوغ به تخصيصُ العموم. (البرهان: 1/ 176)

وقال الأبياري: مفهوم المخالفة عند القائل به ظاهرٌ، فيصح إسقاطُه بجملته إذا دل على ذلك دليل. (الضياء اللامع لحلولو: 1/ 354)

وقال السعد: إنِ اتحَدَ السببُ فالحكمُ ينتفي بانتفائه، وإلا فإنْ ظهر سببٌ آخَرُ فلا نزاعَ في عدم المفهوم، وإنْ لم يظهر فالأصلُ عدمُه، ويحصل الظنُّ بالمفهوم، ولا نزاعَ في عدم القطع. (التلويح: 1/ 279 - 280)

ولهذا لما أُورِد على القائلين بمفهوم الشرط أنه في المعنى سببٌ، والسببُ لا يلزم من عدمه العدم، لجواز التعدُّد، كان جوابُهم: لا يضرنا ذلك، سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب، أو بجواز تعدُّدِه، أمَّا إنْ قلنا بالاتحاد، فلأنه إذا انتفى انتفى المسبَّبُ، لامتناع المسبَّبِ بدون سببه، بل مع عدم السببِ أجدرُ بالانتفاءِ من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب، وأما إنْ قلنا بجواز التعدد، فلأن الأصلَ عدمُ غيرِه وإنْ جاز، فإذا انتفى فقد انتفى السببُ مطلقًا، فينتفى المسبَّب. (الشرح العضدي مع حواشيه: 3/ 188)

ولما كانت دلالةَ ظهورٍ كما تبين، قال السعد في قوله تعالى {وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا} : فإن قيل: تعليقُ النهي عن الإكراه بإرادتهن التحصُّنَ، يُشعِر بجواز الإكراه عند انتفائها، على ما هو مقتضى التعليقِ بالشرط= أجيب بأنَّ القائلين بأنَّ التقييدَ بالشرط يدل على نفي الحكم عند انتفائه إنما يقولون به إذا لم يَظْهَر للشرطِ فائدةٌ أخرى، ويجوز أنْ تكونَ فائدتُه في الآيةِ المبالغةَ في النهي عن الإكراه، يعني أنهن إذا أردن العفةَ فالمولى أحقُّ بإرادتها، وأيضا دلالةُ الشرط على انتفاء الحكم إنما هو بحسب الظاهر، والإجماعُ القاطعُ على حرمة الإكراه مطلقا، فقد عارضَه، والظاهرُ يُدفَع بالقاطع.

ولهذا يُستعمل كثيرا مع عدم الدلالة على انتفاء المعلول الذي هو الجزاءُ، كما سيأتي، ومحالٌ أنْ يُوضَع لنفي المعلول وثبوتِه معًا، وكذلك على سبيل البدل على قول بعضِهم(123).

قال الدسوقي: وحاصلُه: أنَّ الآية وإنْ دلتْ على انتفاء حرمة الإكراه عند انتفاء الشرط، فتلك الدلالةُ بحسب الظاهر نظرًا لمفهوم المخالفة، لكن قد عارَضَ ذلك المفهومَ الإجماعُ القاطع، ومِن المقرر أنه إذا تعارض أمران أحدُهما قاطعٌ والآخر ظاهر، دُفِع الظاهرُ بالقاطع. (مختصر المعاني مع الدسوقي: 2/ 83 – 84 ، وانظر: المطول أيضا: 329 – 330 ، وفيض الفتاح للشربيني: 3/ 75 – 77)

(تنبيه) : قال السعد: لا خلافَ في أنَّ التعليقَ بالشرط إنما يقتضي انتفاءَ الحكم عند انتفائه إذا لم يَظهر للشرطِ فائدةٌ أخرى. (المطول: 329 ، وفيض الفتاح: 3/ 77)

وقال ابن القيم: متى كان للتخصيص بالذكر سببٌ غيرُ الاختصاصِ بالحكم، لم يكن المفهومُ مرادًا بالاتفاق. (مختصر الصواعق: 35)

(123) رُسِمت في الأصل: «تعم»، دون إعجام، ويحتمل أن يكون أراد بها العمومَ على سبيل البدل وهو العمومُ المطلق، إلا أنَّ المثبت أدنى إلى الصواب. (عبدالرحمن)

قلت: قوله (ومحالٌ أنْ يُوضع لنفي المعلول وثبوتِه معًا) لعله يعني أنَّ "لو" محالٌ أن يكون موضوعُها نفيَ الجزاء وثبوتَه معًا، لاستحالة تحقُّق موضوعِها حينئذ، ضرورةَ امتناعِ اجتماع النقيضين، فلا يمكن أنْ تُستعمل ويراد بها نفيُ الجزاء وثبوتُه. وقوله (وكذلك على سبيل البدل على قول بعضِهم) لعله يعني أنَّ بعضَهم يمنع وضعَ اللفظِ لمعنيين متناقضين على البدل، بأنْ يُستعمل تارة لأحدهما وأخرى لنقيضه، ولعل هذا البعضَ يقول في الألفاظ المشتركة الموضوعة للأضداد: إنَّ الموضوعَ له: القدرُ المشترك بينها، ويكون الاستعمالُ بطريق التواطؤ لا الاشتراكِ اللفظي. (وانظر: الأضداد لابن الأنباري: 8 – 11)

[و] قد كَثُرَ استعمالُها دالةً على هذا المعنى(124) في عُرْف المتأخرين، حتى ظُنَّ أنَّ انتفاءَ المعلولِ الذي هو الجزاءُ جزءٌ من معناها، وهذه حقيقةٌ عُرْفيةٌ طارئة، إنْ لم يُسَمَّ لَحْنًا وتحريفًا للغة، وإنما معناها اللغويُّ هو ما أبديتُه.

ولكون انتفاءِ المعلول قد صار يُفهَم منها غالبا، إما باللزوم العقلي، أو بالغَلَبة العُرْفية، قال مَن قال مِن النحاة: إنَّ «لو» حرفٌ يَمتنع به الشيءُ لامتناعِ غيره(125)، وأرادوا بذلك أنه يمتنع بها الجزاءُ لامتناع الشرط(126)، فجعلوا عدمَ الجزاءِ من معناها التي هي دالةٌ عليه بالوضع.

---

(124) وهو انتفاء المعلول (الذي هو الجزاء) لانتفاء العلة (التي هي الشرط).

(125) وأما المناطقة، فلما كانت قواعدُهم قائمةً على الاطراد في كل مادة، وكلياتٍ لا تنتقض= لم يقنعوا بالأغلبية، فلم يَعُدُّوا انتفاءَ الشرط دليلًا على انتفاء الجزاء، لتخلُّف دلالتِه في مواد، وهذا ناقضٌ للاطراد المعتبر عندهم، ولذلك كان استثناءُ نقيضِ المقدم عندهم عقيمًا غيرَ مُنتِج، فلا يفيد نقيضَ التالي، ومن هنا قال السِّيرامي: إنَّ استثناءَ نقيضِ المقدَّم جائزٌ عند أهل العربية دون أهل الميزان. (الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 99 ، وانظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: 9/ 309)

(126) ولهذا قال البهاء السبكي: قولُ ابنِ الحاجب (وانتفاءُ السبب لا يدل على انتفاء المسبَّب، لجواز أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخر) ممنوع، بل **السببُ بوضعه يقتضي ذلك**، إلا لمانعٍ من وجودِ سببٍ آخَرَ أو غيرِه. (عروس الأفراح: 1/ 352) وقال القرافي: يقول الفضلاء: عدمُ العلةِ علةٌ لعدم المعلول، وعدمُ السبب سببٌ لعدم المسبَّب، وأنه يلزم مِن عدم الزوالِ عدمُ وجودِ الظهر، ومِن عدم الجنايات عدمُ العقوبات، وغير ذلك من الأسباب الشرعية، **فكلُّ سببٍ شرعيٍّ إذا جُرِّدَ النظرُ إليه لذاته اقتضى عدمُه العدمَ** حتى يدل دليلٌ على خلافِه بسببٍ آخر، فذلك كالمعارِضِ لتلك الدلالة. (نفائس الأصول: 3/ 1357) فعُلِمَ أنَّ ذلك التجويزَ ضعيفٌ، فإنه وإنْ نافى القطعَ الذي شَرَطَهُ المناطقة حتى

وينبغي لمن أحسنَ الظنَّ بمَن قال هذا أنْ يقال: هي دالةٌ على هذا غالبًا، كما بَيَّنَّا، أو هي دالةٌ عليه في العُرْف الحادِث العاميِّ(127)، مع أنَّ هذا فيه نظرٌ(128)، وكونُ دلالتِها على هذا المعنى وضعيًّا أو عقليًّا لا تَتَعَرَّضُ له النحاةُ غالبا(129)، فأمَّا أنْ يقال: إنَّ هذا هو معناها أبدا،

جعلوا استثناءَ نقيضِ المقدَّمِ عقيما، فإنه لا ينافي الظهورَ الكافيَ في الدلالة عند أهل العربية وغيرهم كالفقهاء.

(127) أي: العرف الجاري عند العامة، فالنسبة كالتي في "الإمكان العامي"، قال في "شرح المطالع" : إنما سمي إمكانا عاميا لأنه المستعمَل عند جمهور العامة، فإنهم يَفهمون من الممكنِ ما ليس بممتنعٍ، ومما ليس بممكنٍ الممتنعَ اهـ.

(128) الذي فيه نظر: هو كونُها دالةً على انتفاءِ الجزاء في العُرْف الحادِث العاميِّ. ثم النظرُ قد يقول قائل: لعلَّه ما تقدم لابن القيم في التعليق مِن (أنَّ معاني سائرِ الحروف مِن نفيٍ أو تأكيدٍ أو تخصيصٍ أو بيانٍ أو ابتداءٍ أو انتهاء، إنما هو متلقى مِن الوضع لا مِن العُرْف).

لكنْ يُشْكِل على هذا أنَّ ابنَ تيمية قرر أنَّ دلالةَ "لو" على انتفاء الجزاء إنما هي بواسطةِ قاعدةِ انتفاءِ المعلول لانتفاء علتِه، فلم يَستقلَّ الوضعُ بتلك الدلالة. مع تصريحِه بأنها دالةٌ عليه بـ(الالتزام العقلي)، والالتزام العقلي غير الوضع.

(129) قال بدر الدين بن مالك في تكملة شرح التسهيل والكافيجي فيما سَمِعه السيوطيُّ مِن لفظِه حالَ تدريسِه للمغني: إنَّ دلالةَ "لو" على امتناع جوابها لامتناع شرطها بالمفهوم لا بالمنطوق، قال أبو حيان: كأنَّ "لو" عند سيبويهِ لها منطوقٌ ومفهوم، كما أنَّ "إنْ" لها منطوقٌ ومفهوم، فإذا قلتَ: "لو أكلتَ لَشبِعت"، فعنده أنَّ الشِّبَعَ كان يقع لوقوع الأكل، ولو قلت: "إن قام زيد قام عمرو"، فمنطوقُه تعليقُ وجود قيام عمرو على تقدير وجود قيام زيد، وتارة يكون المفهومُ مرادا، وتارة يكون غيرَ مراد، فنَظَر غيرُ سيبويه إلى المفهوم فقالوا: إذا قلت: "لو أكلت لشبعت"، امتنع

الشبعُ لامتناع الأكل، وسيبويهِ نظر إلى المنطوق، فاطَّرَد له في جميع مواردها. (همع الهوامع: 4/ 344 ، وتذكرة النحاة لأبي حيان: 41 – 42 ، وانظر: البحر المحيط له أيضا: 1/ 144)

ولهذا كان مِن جملة ما وَجَّه به ابنُ هشام عدمَ دلالةِ "لو" في الأثر العُمَرِي على انتفاءِ الجواب: أنَّ دلالتَها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة، وفي هذا الأثر دل مفهومُ الموافقة على عدم المعصية، لأنه إذا انتفتِ المعصيةُ عند عدم الخوف فعند الخوف أولى، وإذا تَعارَض هذان المفهومان، قُدِّمَ مفهومُ الموافقة. (مغني اللبيب: 252 ، وانظر: عروس الأفراح: 1/ 347 ، والتصريح للأزهري: 2/ 421)

وبمثله أجاب جماعةٌ عن عدم امتناع الجواب في قوله تعالى {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ الله}، حيث قالوا: مفهومُ الشرطِ مفهومُ مخالفةٍ، ومفهومُ المخالفةِ إذا عارَضَه مفهومُ الموافقة، قُدِّمَ مفهومُ الموافقة، وهنا مفهومُ الموافقة يقتضي عدمَ النفاد، لأنَّ كلماتِ الله إذا لم تنفدْ مع سبعة أبحر، فأولى أنْ لا تنفَدَ مع عدمها، كما تقول: "إنْ أساء إليَّ زيدٌ أحسنتُ إليه". (عروس الأفراح: 1/ 340)

ولهذا قال الزركشي: اعلم أنَّ تفسيرَ سيبويهِ لها مطردٌ في جميع مواردها، ألا ترى أنَّ مفهومَ الآية: عدمُ نفادِ كلماتِ الله مع فَرْضِ شَجرِ الأرض أقلامًا والبحرِ ممدودًا بسبعة أبحر مدادا، ولا يلزم ألَّا يقعَ عدمُ نفادِ الكلمات إذا لم يُجعلِ الشجرُ أقلاما والبحرُ مدادا، وكذا في "نِعْمَ العبدُ صهيب"، فإنَّ مفهومَه: أنَّ عدمَ العصيان كان يقع عند عدم الخوف، ولا يلزم ألَّا يقعَ عدمُ العصيان إلا عند الخوف. (البرهان في علوم القرآن: 4/ 365 ، ولفظ "المفهوم" في كلام الزركشي يريد به المعنى لا "المفهوم" المصطلَح)

ومتى ما قلنا بالمفهوم، فقد نَفَيْنَا كونَ الدلالةِ بالوضع والمطابقةِ، قال القرافي: المفهومُ هو دلالةُ لفظِ المنطوق على حكمِ المسكوت **التزامًا**. (نفائس الأصول: 3/ 1344 ، وقد تقدم له قريبا تقريرُ ذلك وبيانُه)

ولهذا ذكر السيوطي في "عقود الجمان" أنَّ الذي اختاره شيخُه الكافيجي: أنَّ "لو" للشرط في الزمن الماضي، وأنها تفيدُ انتفاءَ الشرطِ بالوضع، وانتفاءَ المشروطِ باللازم والعقل، ولا دلالةَ لها وضعية على انتفائه ولا ثبوته، قال السيوطي: ويَقْرُبُ من ذلك قولُ ابنِ مالك: هي حرفٌ يقتضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه من غير تعرُّضٍ لنفي التالي. (عقود الجمان: 106)

وقد صرح بأنَّ الدلالةَ على الامتناع التزاميةٌ لا مطابقية الجاميُّ أيضا، فإنه قال في "شرح الكافية" المشهورِ بـ"الجامي" : واعلم أنَّ المشهورَ أنَّ "لو" لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، **وهذا لازمُ معناها**، فإنها موضوعةٌ لتعليق حصول أمرٍ في الماضي بحصول أمرٍ آخَرَ مقدَّرٍ فيه، وما كان حصولُه مقدَّرا في الماضي كان منتفيًا فيه قطعا، فيلزم لأجل انتفائِه انتفاءُ ما عُلِّقَ به أيضا، فإذا قلتَ مثلًا: "لو جئتَني لأكرمتُك"، فقد علَّقْتَ حصولَ الإكرام في الماضي بحصول مجيءٍ مقدَّرٍ فيه، فيلزم انتفاؤهما معًا وكونُ انتفاءِ الإكرام مسبَّبا لانتفاء المجيء في زعم المتكلِّم. واستعمالُ "لو" بهذا المعنى هو الكثيرُ المتعارَف. (الفوائد الضيائية: 2/ 436 – 437)

ثم القولُ بأنَّ الدلالةَ على انتفاء الجواب بطريق المفهوم والالتزام قد عزاه الكافيجي في "شرح قواعد الإعراب" لأكثر النحاة، فإنه قال: قال أكثرُ النحاة: إنها تدل على امتناعِهما جميعًا بفحوى الخطاب، ولم تدلَّ عليه بحسب المنطوقِ والوضع، وهذا هو الحقُّ عندي. (شرح قواعد الإعراب: 399)

وأما الخُضَري فقد قَصَر مدلولَها المطابقيَّ على تعليق الجزاءِ بالشرطِ المقدَّر، وأما انتفاءُ شرطها فجعله لازمًا له، وأما الجوابُ فلا دلالةَ لها عليه مطردة، إذ لا يلزم انتفاؤه إلا إذا اتحد سببُه، وهذه صورةُ كلامِه، قال: "لو" تدل مطابقةً على أنه كان يلزم من حصول شرطها حصولُ الجواب، ويلزمه انتفاءُ شرطِها أبدا، إذ لو كان حاصلا لكان الجوابُ كذلك ولم تكنْ للتعليق في الماضي بل للإيجاب فيه مثل "لمَّا"، لأنَّ الثابتَ الحاصلَ لا يُعَلَّق، وأما جوابُها فلا يلزمُ امتناعُه مطلقا، بل إذا لم يكن له سببٌ غير الشرط، وهو الأكثر. (الخضري على ابن عقيل: 2/ 759)

وكلامُه لا يُعارِض كلامَ من يرى دلالتَها على امتناع الجواب، لأنَّ الذي نفاه الخضري هو الدلالةُ المطردة، والقائلُ بالدلالة لا يدعي اطرادَها، بل أغلبيتَها، والأغلبيةُ يُسلمها الخضري، فقد قال: (وهو الأكثر).

ثم ما قرره الخضريُّ من كون دلالتها على انتفاء الشرط التزامية، هو ما يُفهِمه كلامُ الكافيجي في "شرح قواعد الإعراب"، فإنه لمَّا نقل عن الشَّلَوْبِين: أنها لا تدل على امتناعٍ أصلًا، لا على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب، قال: إنْ أراد بعدم دلالتها عليه أنها لا تدل عليه بحسب الوضع، فالحقُّ ما ذكره، وإنْ أراد به أنها لا تدل عليه لا بحسب الوضع له ولا بحسب التضمُّن والالتزام، فقولُه باطلٌ بلا شك، فإنَّ التعليقَ على الوجه المذكور يقتضي ذلك، فيدل عليه بالالتزام. (شرح قواعد الإعراب: 399)

ولما قال ابن هشام: والصوابُ أنها لا تعرُّضَ لها إلى امتناعِ الجواب ولا إلى ثبوته، وإنما لها تعرُّضٌ لامتناع الشرط، قال الكافيجي: أي: إنما تدل عليه فقط بالالتزام. (شرح قواعد الإعراب: 408)

هذا، ويرى البهاءُ السبكي أنَّ الذي يبتدر إلى الذهن من عبارة المُعربين ("لو" حرفُ امتناعٍ لامتناع) هو أنَّ دلالةَ "لو" على الامتناعين بالمنطوق. (انظر: عروس الأفراح: 1/ 338)

ووافقه الدسوقيُّ، حيث قال فيما كتبه على "المغني" : قوله (من باب مفهوم المخالفة) مبنيٌّ على ما قاله مِن أنها لا تدل امتناعِ الجواب، فمنطوقُها استلزامُ الشرط للجواب، ومفهومُها انتفاؤه إذا انتفى الشرط، أما على كلام المُعْرِبين فانتفاءُ الجوابِ إذا انتفى الشرط منطوقٌ أصليٌّ لها. (دسوقي على المغني: 1/ 364 ، وانظر: الأمير على المغني: 1/ 207)

(تنبيه) : قبل أن نَجُوزَ ما عند النحاة إلى ما عند البيانيين، نعطف على ما تقدم للقرافي في "شرح المحصول" من كون المفهومِ دلالةً التزامية، لنقول: قد صرح بهذا أيضا في "شرح التنقيح"، حيث قال: إنَّ المفهومَ هو من باب دلالة الالتزام. (شرح تنقيح الفصول: 1/ 59) وقال في موضعٍ لاحق:

قد تقدم أنَّ دلالةَ المفهومِ من باب دلالة الالتزام، وأنها مِن دلالة اللفظِ لا من باب الدلالة باللفظ. (شرح تنقيح الفصول: 2/ 43) فكتب عليه ابنُ عاشور ما نصُّه: لا شكَّ أنَّ استفادةَ المعنى المفهومِ ليس من أحدِ ألفاظِ الجملة بل من التقييدِ والاحتراز، فهو حاصلٌ بالعقل من عرض الكلام، فهو دلالةٌ على لازمِ المركَّبِ لا على لازمِ المفرَدِ كما يُوهِمُه كلامُ المصنِّف. (حاشية التنقيح: 2/ 43)

قلت: لعل ابنَ عاشور يرى أنَّ دلالةَ الالتزام لا تكون إلا للفظ المفرد، ولهذا لما جعل القرافي دلالةَ المفهوم منها، كان كلامُه مُوهِمًا عنده أنَّ المفهومَ من دلالة اللفظ المفرد، لكنَّ المنطقيين في ذلك على مذهبين، فمنهم من يجعل الدلالاتِ الثلاثَ قاصرةً على اللفظ المفرد، ومنهم من يجعلها عامة له وللمركب. (انظر: شرح الآيات البينات لابن أبي الحديد: 90 — 91 ، وشرح المطالع للقطب الرازي مع حاشية الشريف: 1/ 118 — 129 ، ونفائس الدرر في حواشي المختصر لليوسي: 218 — 219 ، والشرح الكبير للملوي: 169 - 170)

وعليه فلا يتعين أن يكون المفهومُ عند القرافي من دلالة اللفظ المفرد، كما لا يتعين نفيُ كونِه من دلالة الالتزام.

ثم ما تقدم إنما كان للنحاة، وأما البيانيون، فقال السَّكَّاكِيُّ في "المفتاح" : كلمة "لو" لتعليق ما امتنعَ بامتناع غيره على سبيل القطع، كما تقول: "لو جئتني لأكرمتك"، مُعلِّقًا لامتناع إكرامِك بما امتنع مِن مجيء مخاطَبِك. (المفتاح: 246)

وقال السعد في الشرح المطوَّل للتلخيص: (و"لو" للشرط) أي: لتعليق حصول مضمون الجزاء لحصول مضمون الشرط (فرضًا في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط)، **فيلزم** انتفاءُ الجزاء، كما تقول: "لو جئتني لأكرمتك"، معلِّقًا الإكرامَ بالمجيء، مع القطع بانتفائه، **فيلزم** انتفاءُ الإكرام.

قال: فعنده (يعني السَّكَّاكي): هي لتعليق الامتناع بالامتناع القطعي، وعلى ما ذكرنا: لتعليق الثبوت بالثبوت مع القطع بالانتفاء، والمآلُ واحدٌ، ففي الجملة: هي لامتناعِ الثاني أعني الجزاءَ

لامتناع الأول أعني الشرط. (المطول: 333) وقوله (والمآلُ واحد) لأنَّ التعليقَ بالحصول الفرضي للدلالة على أنَّ انتفاءَ الثاني لانتفاء الأول، قاله السيالكوتي. (حاشية المطول: 276)

فقولُ السعد: (فيلزم انتفاءُ الجزاء) أي: **فانتفاءُ الجزاءِ بطريق اللزوم**، كما قال ابن قاسم. (الآيات البينات: 2/ 242 ، والبناني على المحلي: 1/ 353)

وقال العصام: أشار بذلك الكلامِ إلى أنْ ليس صريحَ "لو" امتناعُ الجزاء لامتناع الشرط، بل هو المآل، وصريحُه تعليقُ حصولِ مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط، مع القطعِ بانتفاء الشرط، **ويلزم منه انتفاءُ الجزاء**. (الأطول: 1/ 475)

وهو ظاهرُ عبارةِ السيد أيضا، فقد قال في "شرح المفتاح" : "لو" موضوعةٌ لتعليق حصولِ أمرٍ في الماضي بحصول أمر آخَرَ مقدَّرٍ فيه، وما كان حصولُه مقدَّرا في الماضي كان منتفيا فيه قطعا، **فيلزم** لأجل انتفائِه انتفاءُ ما عُلِّق به أيضا. (الأطول: 1/ 476)

وقال أيضا في "حاشية المطول" : مفهومُ "لو" : هو التعليقُ بين جملتيها من حيث التحقُّق والوجودُ فرضًا وتقديرا، وهذا المفهومُ **يلزمه** القطعُ بامتناع الجزاء لامتناع الشرط. (حاشية المطول: 202)

وقال البهاء السبكي في "شرح التلخيص" : قوله: (بانتفاء الشرط) لم يَتعرضْ لانتفاء المشروط، فظاهرُه أنه وافَقَ ابنَ مالكٍ على أنها تقتضي امتناعَ الشرط، ولا تقتضي بوَضْعِها انتفاءَ الجواب، لكنه قال في "الإيضاح" : "يلزم امتناعُ المعلَّقِ لامتناع المعلَّقِ به"، وكأنه يريد أنَّ دلالتَها على امتناع فعل الشرط بالوضع، وعلى امتناع المشروط باللازم، وظاهرُ هذا أنَّ "لو" تدل على امتناع فعل الشرط فقط، وأما امتناعُ المشروط لعدم الشرط فهو عقليٌّ. (عروس الأفراح: 1/ 353)

والحاصلُ أنَّ انتفاءَ الجزاء ليس من موضوع "لو" ولا تدل عليه بالمطابقة، وإنما هو مدلولُها الالتزامي.

وإن كان ما ذكره في "المطول" من لزوم انتفاء الجزاء قد بُحِثَ فيه بأنه قد تقدَّم له عند الكلام في قوله تعالى {وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا} – (وتقدم في هذا التعليق) – أنَّ انتفاءَ الشرطِ لا يقتضي انتفاءَ ما عُلِّق عليه وهو الجزاء. (انظر: حسن جلبي على المطول: 335) وقد يجاب بأنه لا يقتضي اقتضاءً قاطعا، وإن كان يقتضي اقتضاءً ظنيا، فلا منافاة، واللزومُ أعمُّ من أن يكون قطعيا.

وأما السيالكوتي في "حاشية المطول" فقد صرح بأنَّ امتناعَ الجزاء لامتناع الشرط إنما تدل عليه "لو" بالتضمن لا بالالتزام، حيث قال: لا يخفى أنَّ كِلَا المعنيين مفهومٌ من "لو"، وكونُ الأولِ مفهومًا مطابقيا والثاني لازميا، مما لم يَثْبُتْ، بل التبادُر، وكونُ المقصودِ أنَّ امتناعَ الثاني لامتناع الأول، يدلان على أنَّ مفهومَها مجموعُ الأمرين، كلٌّ منهما داخلٌ فيه. (حاشية المطول: 277 ، وانظر أيضا: 276 منه، وفيض الفتاح: 3/ 85 – 86)

ولما عَلَّلَ السيالكوتي قولَ السعد (والمآلُ واحد) بأنَّ التعليقَ بالحصول الفرضي للدلالة على أنَّ انتفاءَ الثاني لانتفاء الأول، كما تقدم، قال الشربيني في تقريره عليه: يعني أنه وإنْ تقدم أنَّ معناها التعليقُ المذكورُ مع الامتناعَين، إلا أنَّ التعليقَ بالحصول الفرضي ليس مقصودًا لذاته، إذ لا فائدةَ فيه، لعِلْمِ المخاطَبِ بالانتفاءين، وإنما المقصودُ الدلالةُ على أنَّ انتفاءَ الثاني لانتفاء الأول، فلذا اقتصر عليه السَّكَّاكي، وكان هو مآل القولِ بأنها لتعليق الثبوت بالثبوت مع القطع بالانتفاء، وبهذا ظهر أنَّ تعليقَ الامتناع بالامتناع بمعنى السببيةِ ليس لازمَ المعنى كما ادعاه السيد، بل بعضه المقصود كما قال المُحَشِّي قَبْلُ: فمعنى قولنا: "لو جئتني لأكرمتك" : إنْ ثَبَتَ المجيءُ ثبت الإكرام، ولما انتفى الأولُ انتفى الثاني انتهى، فهي في الحقيقة مُشتمِلةٌ على تعليقَين: تعليق الحصول بالحصول، وتعليق الانتفاء بالانتفاء، تأمل. (فيض الفتاح: 3/ 85)

ولهذا جعل السيالكوتي استعمالَها في لزوم الجزاء للشرط من غير قصدٍ إلى القطعِ بانتفائهما (وهو استعمالُ المناطقة) مجازًا لغويا، لكونِه جزءَ ما وُضِعَتْ له، قال الشربيني: قولُ المحشي (لكونه جزءَ ما

وُضِع له) لأنهم كما قال الشارحُ جعلوها دالةً على التلازُم بين الجزاء والشرط، وهو جزءُ المعنى الموضوعِ له عند اللغويين، أعني تعليقَ حصول الجزاء على الحصول المفروض للشرط المقارِن للعلم بانتفائه اللازمِ منه انتفاءُ الجزاء، فإنَّ تعليقَه عليه جعله لازما له، وأما الاستدلالُ بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فهو ناشئ من ذلك اللزوم. (فيض الفتاح: 3/ 88 – 89)

وإنْ كان قولُ السيالكوتي في حواشي المطول (ص276) : (التعليق في "لو" كالتعليق في "لَمَّا"، ومآلُه السببيةُ، فمعنى قولِنا: "لو جئتني لأكرمتك" : إنْ ثبت المجيء ثبت الإكرام، ولما انتفى الأول انتفى الثاني) صريحٌ في أنَّ سببيةَ انتفاءِ الأول لانتفاء الثاني هو مآلُ معناها لا نفسُ معناها، ولهذا لما ذكر الشهاب الخفاجي ما اشتُهِر عن أهل العربية مِن أنها لامتناع الثاني لامتناع الأول، فهي لنفيِهما مع تعليلِ الثاني بالأول، قال: وقيل عليه: هذا مآلُ معناها، لأنها وُضعتْ لتعليق وجودٍ مقدَّرٍ [للثاني] بوجودٍ مقدَّرٍ للأول في الماضي، فيفيد انتفاءَهما مع سببيةِ انتفاء الأول لانتفاء الثاني في الواقع من غير استدلال. (حاشية الشهاب على البيضاوي: 1/ 409)

بل قد صرح السيالكوتي في "حاشية الجامي" بقَصْرِ مدلولِها المطابقيِّ على مجرد ربط الجزاء بالشرط المقدَّر في الماضي، وأما انتفاءُ الشرطِ وسببيتُه لانتفاء الجزاء، فجعله مدلولًا التزاميا.

وهذه عبارتُه ثَم، قال: إنَّ مدلولَها المطابِقَ هو التعليقُ المخصوص، وانتفاءُ الأمرين وسببيةُ الامتناع للامتناع **هو المدلولُ الالتزاميُّ**، ولما كان كِلَا الانتفاءين معلومًا للمخاطَب، ولم يكن تعليقُ الحصول بالحصول مقصودًا بنفسه، إذ لا فائدةَ، بل لأجل إفادةِ السببية قالوا: إنَّ "لو" لامتناع الثاني لامتناع الأول، فوضعوا ما هو المقصودُ من المعنى المطابقيِّ مقامَه، تنبيهًا على ذلك. (نقلها الشربيني في تقريره على المحلي والبناني: 1/ 353)

قال الشربيني: فما في "حاشية المطول" أخذٌ بظاهر العبارة، وما في "حاشية الجامي" متابَعةٌ له في تأويل عبارة الجمهور، ومعنى ما في "حاشية المطول" : أنَّ انتفاءَ الجزاءِ بِوَصْفِ كونِه لازمًا لانتفاء الشرط مدلولُ "لو" مطابَقةً، فكونُه لازما لانتفاء الشرط لا ينافي كونَه معنًى مُطابقيا لـ"لو"...

وقولُ عبد الحكيم (هو التعليق المخصوص) أي: التعليقُ على أمرٍ مقدَّر في الماضي كما ذكره الجامي، لكنْ كونُه مقدَّرًا مأخوذٌ من العُرْف كما قاله عبد الحكيم، فمِن التعليقِ جاءت اللازميةُ والملزومية، ومِن كون المعلَّقِ عليه مقدَّرًا جاء الانتفاءان، فليتأمل. (تقرير الشربيني على المحلي والبناني: 1/ 353)

والتسليمُ بكون تقدير الشرط مأخوذًا من العرف يعكر على جعله جزءًا من موضوع "لو".

والذي قرره السيالكوتي في "حاشية الجامي"، هو ما قرره في "حاشية البيضاوي" كما تقدم في محله.

ثم قولُ الشهاب الخفاجي (من غير استدلال) أصلُه ما قرره السعد ردًّا على اعتراض ابنِ الحاجب المتقدِّمِ على مشهورِ معنى "لو" عند المُعْرِبين، فإنه قال في "المطوَّل": منشأُ هذا الاعتراضِ قلةُ التأمُّل، لأنه ليس معنى قولِهم: "لو" لامتناع الثاني لامتناع الأول، أنه يُستدَل بامتناع الأول على امتناع الثاني، حتى يَرِد عليه أنَّ انتفاءَ السببِ أو الملزومِ لا يدل على انتفاء المسبَّبِ أو اللازم، بل معناه أنها للدلالة على أنَّ انتفاءَ الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاءِ الأول، فمعنى: {ولَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ} أنَّ انتفاءَ الهدايةِ إنما هو بسبب انتفاءِ المشيئة، فهي عندهم تُستعمل للدلالة على أنَّ علةَ انتفاءِ مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاءُ مضمون الشرط، من غير التفاتٍ إلى أنَّ علةَ العلمِ بانتفاء الجزاء ما هي.

ألا ترى أنَّ قولَهم: "لولا" لامتناع الثاني لوجود الأول، نحو: "لولا عليٌّ لهلك عمر"، معناه أنَّ وجودَ عليٍّ سببٌ لعدم هلاك عمر، لا أنَّ وجودَه دليلٌ على أنَّ عمرَ لم يَهْلِك، ولهذا صح مثلُ قولِنا: "لو جئتني لأكرمتك، لكنك لم تجئ"، أعني: عدم الإكرام بسبب عدم المجيء.

ويدل على ما ذكرنا قطعًا قولُ أبي العلاء المعري:

ولو دامت الدُّولاتُ كانوا كغيرهم ... رعايا ولكنْ ما لهن دوامُ

ألا ترى أنَّ استثناءَ نقيضِ المقدَّم لا يُنتِج شيئا على ما تقرر في المنطق.

وكذا قولُ الحماسي:

ولو طار ذو حافرٍ قبلَها ... لطارتْ ولكنه لم يطر

أي: عدمُ طيران تلك الفرس بسبب أنه لم يَطِر ذو حافرٍ قبلَها، فلْيُتأمل.

وأما أربابُ المعقولِ فقد جعلوا "لو" و"إنْ" ونحوَهما أداةَ تلازُمٍ دالةً على لزوم الجزاء للشرط، مِن غير قصدٍ إلى القطع بانتفائِهما، ولهذا صح عندهم استثناءُ عينِ المقدَّم، نحو: "لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة"، فهم يستعملونها للدلالة على أنَّ العلمَ بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول، ضرورةَ انتفاءِ الملزوم بانتفاء اللازم، من غير التفاتٍ إلى أن علةَ انتفاءِ الجزاء في الخارج ما هي، لأنهم إنما يستعملونها في القياساتِ لاكتساب العلوم والتصديقات، ولا شكَّ أنَّ العلمَ بانتفاء الملزوم لا يوجب العلمَ بانتفاء اللازم، بل الأمرُ بالعكس.

وإذا تصفَّحْنا وجدْنا استعمالَها على قاعدة اللغة أكثر، لكن قد يُستعمل على قاعدتهم، كما في قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}، لظهورِ أنَّ الغرضَ منه التصديقُ بانتفاء تعدُّد الآلهة، لا بيانُ سببِ انتفاءِ الفساد.

فعُلِم أنَّ اعتراضَ الشيخِ المحقِّقِ وأشياعِه إنما هو على ما فَهِمُوه مِن كلام القوم، وقد غَلِطوا فيه غلطًا صريحًا، وكم مِن عائبٍ قولًا صحيحا. (المطول: 334 – 335، ومختصر المعاني مع الدسوقي: 2/ 95 – 100)

هذا كلامُ السعد في نقد ما قرره ابنُ الحاجب - وحاصله أنَّ مقامَ بيانِ العلة قد اختلط على ابنِ الحاجب بمقام الاستدلال. (العطار على المحلي: 1/ 452، وانظر: تقرير الشربيني على البناني: 1/ 354) - وهو عليه نقودٌ:

(الأول): أنَّ قوله (ليس معنى قولهم: "لو" لامتناع الثاني لامتناع الأول، أنه يُستدل بامتناع الأول على امتناع الثاني) إلى قوله (فهي عندهم تُستعمل للدلالة على أنَّ علة انتفاءِ مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاءُ مضمون الشرط، من غير التفاتٍ إلى أنَّ علةَ العلم بانتفاء الجزاء ما هي) يَرِد عليه

أنه لا يَجْعَلُ لهذا المعنى مع معناها الأصليِّ وهو الشرطُ ارتباطًا وتلازما، لأنه سَلَّم أنَّ ما تفيده شرطيةُ الحرفِ من سببية المقدَّم ومُسبَّبيةِ التالي، ليس هو المستنَدَ في كون انتفاءِ الأول سببًا لانتفاء الثاني، وإنما مفادُ الحرفِ أنَّ انتفاءَ الثاني في الخارج سببُه انتفاءُ الأول، فجَعَل هذا المعنى منبتًّا عن معناها الأصلي وهو الشرط، بخلاف ابنِ الحاجب فإنه قرر الامتناعَ فيها على وجهٍ يكون لازما لمعناها الأصلي، ولما كان الشرطُ يقتضي سببيةَ الأول ومسببيةَ الثاني، والمسبَّب هو الذي يلزم من امتناعِه امتناعُ السبب لا العكس، قرر أنَّ معناها امتناعُ الأول لأجل امتناع الثاني، فمِن هذه الجهة يكون كلامُ ابنِ الحاجب أقرب، إذ ما قرره السعد لا مناسبةَ بينه وبين المعنى الأصلي ولا ارتباط، وقد رأيتُ الدسوقي في "حاشية الشرح المختصر" يُصَرِّح بأنَّ القضيةَ على ما قرره السعدُ ليس لها من الشرطيةِ سوى الصورةِ والهيئة، حيث قال في تحصيل هذا الاستعمال الذي ذكره السعد: أنْ تكونَ للترتيب الخارجي، وذلك فيما إذا كان كلٌّ من انتفاء الطرفين معلومًا، لكن العلة في انتفاء الثاني في الخارج مجهولة، **فيؤتَى بها لبيانِ أنَّ علةَ انتفاءِ الثاني في الخارج هو انتفاءُ الأول**، فهي حينئذ لامتناع الثاني لامتناع الأول، **وتكون القضيةُ حينئذ – وإنْ كانت في صورة الشرطية – في معنى الحملية المعلِّلة**، فإذا قلتَ: "لو جئتني لأكرمتك"، كان المعنى على هذا الاحتمال: أنَّ الإكرامَ إنما انتفى في الخارج بسبب انتفاء المجيء، ويكون هذا كلامًا مع مَن كان عالما بانتفاء الجزاء، وهو طالبٌ أو كالطالبِ لعلةِ انتفائه في الخارج، وعِلْمُه بذلك حاصلٌ بدليلٍ آخَرَ يسمى علةَ العلم. (حاشية الشرح المختصر: 2/ 95)

ومن هنا قال العصام على كلام السعد: فيه أنه حينئذ يكون "لو" حرفَ تعليلٍ ونفيٍ، لا تعليقٍ، وإنما يكون حرفَ الشرطِ لو كان للتعليق، وتكون السببيةُ لازمَها المقصود، فلا يفي ما ذكره في دفع اشتباه الشيخ ابن الحاجب. فقال السيد السند في "شرح المفتاح" : إنَّ سببيةَ انتفاءِ الشرط لانتفاء الجزاء لازمُ معناها، فإنها موضوعةٌ لتعليق حصول أمرٍ في الماضي بحصول أمرٍ آخَرَ مقدَّرٍ فيه، وما كان حصولُه مقدَّرًا في الماضي كان منتفيًا فيه قطعا، فيلزم لأجل انتفائِه انتفاءُ ما عُلِّق به أيضا. ويَتَّجِهُ

عليه – مع ما عرفتَ – مَنْعُ لزومِ انتفاءِ المعلَّقِ لأجل انتفاء ما عُلِّق به، يعني: ما ذكره الشيخُ ابنُ الحاجب. (الأطول: 1/ 476) فلم يَتِمَّ الجوابُ والانفصال.

ومثلُ هذا يَرِد على كلام السيد السند في حاشية الشرح العضدي، حيث قرر المعنى الذي ذكره السعد، لكنه بيَّن ملازمتَه للمعنى الأصلي، ولم يجعله منبتًّا عنه كما صنع السعد، وذلك أنَّ العضد قال في شرح المختصر الحاجبي: وأكثرُ استعمالِ الثاني – وهو ما يُستثنى فيه نقيضُ التالي – أنْ يُذكَر الشرطُ بلفظةِ "لو"، فإنها وُضِعتْ لتعليق العدم بالعدم اهـ ، فكتب الشريفُ الجرجاني عليه: قوله: (فإنها وُضعت لتعليق العدم بالعدم) فيه مسألة، لأنها وُضعتْ لتعليق وجودٍ مقدَّرٍ لثان بوجودٍ مقدر لأول في الزمان الماضي، فيُفهَم منه انتفاؤهما معًا، على معنى أنَّ سببَ انتفاءِ الثاني هو انتفاء الأول في نفس الأمر، بناءً على أنَّ وجودَ الأول سببٌ لوجود الثاني، فانتفى بانتفائه، من غير أنْ يُلاحَظَ هناك أنَّ سببَ العلمِ بانتفاء الأول والثاني ماذا هو؟ بل مبنَى الكلامِ على أنهما معلومان للمخاطَبِ بلا استدلالٍ من أحدِهما على الآخر. ينكشف لك ذلك إذا تأملتَ في معنى قولك: "لو جئتنى لأكرمتك"، هذا هو المشهورُ في اللغة. (الشرح العضدي مع حواشيه: 1/ 404 و408)

ووجهُ الإيراد أنَّ قولَه (بناءً على أنَّ وجودَ الأول سببٌ لوجود الثاني، فانتفى بانتفائه) أي: أنَّ الثاني انتفى لانتفاء الأول، لأن الأول سببٌ لوجود الثاني= فيه ما استشكله ابن الحاجب، وهو أنَّ انتفاءَ السبب لا يستلزم انتفاء المسبَّب، لاحتمال التعدُّد، بل انتفاءُ الثاني هو الذي يستلزم انتفاءَ جنس الأول.

هذا، وقال الجرجاني في حاشيته على الشرح العضدي بإثر ما تقدم: وقد تُستعمل في مقامِ الاستدلال، فيُفهَم منها ارتباطُ وجودِ الثاني بوجود الأول مع انتفاء الثاني، فيُعلَم منه انتفاءُ الأول. وهذا المعنى يُناسِب الأولَ في الربط بين الوجودين، لكنهما يؤخذان هناك معًا مقدَّرَين تقديرًا محضًا لا يُجامِعُ الوجودَ المحقَّق، فيُفهَم انتفاؤهما تحقيقًا مع السببية المذكورة، وأما ههنا فقد اعتُبر الربطُ بينهما وأنَّ الثاني لازمٌ للأول ومنتفٍ في الواقع، فيُتوصل به إلى العلم بانتفاء الأول، فمآلُ المعنيين إلى

انتفائهما معًا في الواقع، لكنهما أُخِذَا في الأول معلومَين، فلا يمكن الاستدلالُ بأحدهما على الآخر، وفي الثاني على وجهٍ يُمكن فيه ذلك. وهو على قِلَّتِه مستعملٌ في اللغة، يقال: "لو كان زيدٌ في البلد لجاءنا"، فيُعلَم منه أنه ليس فيه، ومنه قولُه تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا} .

وقوله: (وأكثرُ استعمالِ الثاني - وهو ما يستثنى فيه نقيضُ التالي - أنْ يُذكَر الشرطُ بلفظة "لو") إشارة إلى استعمالها بالمعنى الثاني.

وقوله: (فإنها وضعت لتعليق العدم بالعدم) إشارة إلى مناسبته للمعنى الأصليِّ المتعارَف في استعمالاتهم، وقد عبر عنه بلازمه كما حققناه. وذكر بعضُهم أنَّ اللامَ ههنا ليست صلةً للوضع، إذ لو كانتْ موضوعةً لتعليق عدم التالي بعدم المقدَّم لكان الاستثناءُ بالحقيقة لعين التالي لا لنقيضه، بل هي للتعليل، فإنها موضوعةٌ لتعليق وجود التالي بوجود المقدَّم إذا كانَا مقدَّرَين، والغرضُ مِن هذا الوضعِ أنْ يُستثنى فيه نقيضُ التالي ليُنتِجَ نقيضَ المقدم، فيلزم تعليقُ عدم المقدَّم بعدم التالي كما هو مقتضى الملازمة، فإنه المقصودُ من سياق قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}، هذا هو المختارُ عند المصنِّف، ودل كلامُ النحاة على أنَّ الغرضَ مِن وضعها أنْ تُستعمل لانتفاء اللازم لأجل انتفاء ملزومه، فإنَّ مَن قال: "لو أكرمتني لأكرمتك"، أراد أنَّ انتفاء إكرامه لانتفاء إكرام المخاطَب لا عكسَه، والمرادُ بالآيةِ انتفاءُ الفسادِ الناشئ عن تعدُّد الآلهة لأجل انتفائه.

وقد تستعمل "لو" لمجرد الملازمة من غير أنْ يُقصَدَ عدمُ الملزومِ بعدم اللازم أو عكسه، كما في قوله عليه السلام: "لو لم يخف اللهَّ لم يعصه". انتهى كلام الشريف الجرجاني.

وكتب الشيخ محمد الجيزاوي على كلام الشريف: قولُه: (لكان الاستثناءُ بالحقيقة لعين التالي) أي: لأنَّ عدمَ التالي هو اللازم، فيكون هو التالي، والاستثناء لعينه لا لنقيضه.

قوله: (والغرضُ من هذا الوضع إلخ) هو غيرُ ظاهر، لأنه إذا كان كلٌّ من الوجودين مقدَّرًا، فقد عُلِم انتفاؤهما معًا، فلا يكون الغرضُ ما ذكر.

قوله: (فيلزم تعليقُ عدمِ المقدم بعدم التالي) أي: فقولُه (لتعليق العدم بالعدم) بيانٌ لِلَازِمِ الموضوعِ له، والمرادُ: تعليقُ عدمِ الشرط بعدم الجواب، لا العكس.

قوله: (والمراد بالآية انتفاءُ الفساد إلخ) جوابٌ عما يقال: إنَّ الغرضَ المذكورَ كيف يَصح في الآية، مع أنَّ انتفاءَ التعدُّد لا يستلزم انتفاءَ الفساد، لجواز أنْ يكون عند عدم التعدد يُحْدِثُ اللهُ الفسادَ بإرادته. (الشرح العضدي وحواشيه: 1/ 408 – 409 ، و414 – 415)

وقد تقدم النقضُ على القول بأنَّ المنتفيَ إنما هو الجزاءُ المقيَّدُ بالشرط.

(الثاني) : أن قوله (فهي عندهم تستعمل للدلالة على أنَّ علةَ انتفاءِ مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاءُ مضمون الشرط) قال عليه حسن جلبي الفَناري: نَقْضُ هذا بقولنا: "لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا"، إذ ليس انتفاءُ الحيوانية في الواقع علتُه انتفاءُ الإنسانية، وبكلِّ صورةٍ يكون الشرطُ معلولًا والجزاءُ علة، نحو: "لو أضاء العالَمَ لطلعتِ الشمس"، وكذا في صورةِ كونِ الجزاءِ علةً خاصةً يُمكن أنْ يوجد المعلولُ بأخرى، نحو: "لو أضاءت الدار لطلعت الشمس"، فإنَّ عدمَ العلة المعينة ليس علةً لعدم المعلول، اللهم إلا أنْ يُصار إلى ما أشرنا إليه مِن أنَّ أمثالَ هذه الأمثلةِ واردةٌ على قاعدة أرباب المعقول. (حسن جلبي على المطول: 337 ، والدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 96)

وما أشار إليه فيه نظر، يتبين بما في النقد الثالث الآتي. مع ما تقدم من كونه معارَضًا بقول أبي حيان: لا شك أنَّ مِن كلام العرب: "لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا" اهـ.

(الثالث) : أنَّ قولَه (وأما أربابُ المعقول فقد جعلوا) إلى قوله: (وإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر) قال الشريف الجرجاني عليه: يُفهم مِن ظاهرهما أنَّ المعنى الثاني إنما هو بحسب الأوضاع الاصطلاحيةِ لأرباب المعقول، وأنَّ الآيةَ الكريمة واردةٌ على مقتضَى أوضاعِهم، وفيه بُعْدٌ جدا. والحقُّ أنه أيضا من المعاني المعتبَرة عند أهل اللغة، الواردةِ في استعمالهم عُرْفا، فإنهم قد يَقصِدون الاستدلالَ في الأمور العُرْفية، كما يقال لك: "هل زيد في البلد؟"، فتقول: "لا، إذ لو كان فيه لَحَضَرَ مجلسَنا"، فتَستدِل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد، ويُسمِّي علماءُ البيان مثلَه بالطريقة

البرهانية، لكنه أقلُّ استعمالا من المعنى الأول. (حاشية السيد على المطول: 202 – 203 ، ويسمى أيضا بـ"المذهب الكلامي". انظر: دستور العلماء: 3/ 167 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1504) وقد صرح الكافيجيُّ بأنَّ هذا الاستعمالَ قليلٌ في المحاورات. (شرح قواعد الإعراب: 411)

وقال العصام: قولُ الشارحِ المحقِّق (الآية الكريمة واردة على قاعدتهم) يعني: على استعمالٍ عربيٍّ صار قاعدةً لأرباب المعقول، لا أنَّ القرآنَ نزل على قاعدتهم حتى يَرِدَ ما اعترض به السيد السند أنَّ فيه بُعدًا جدا لأنَّ القرآنَ لم ينزل على أوضاع أرباب المعقول، ونحن نقول: كيف يُتصور هذا ولم يكنِ المعقولاتُ حين نزول القرآن مدونةً بالعربي؟ فـ"لو" لم يكن عُرف لهم بلفظ عربي. (الأطول: 1/ 477)

ونحوُه توجيهُ السيالكوتي لكلام السعد بأنَّ معناه: أنَّ الآيةَ واردةٌ على وَفْقِ اصطلاحهم، لا على مقتضَى اصطلاحِهم حتى يَرِد أنه يُفهَم منه أنه فَرْعُ الاصطلاح ولولاه لما وُجِد. (حاشية على المطول والسيد: 277 ، وانظر: الدسوقي على الشرح المختصر: 2/ 100 ، والعطار على المحلي: 1/ 452)

وقال حسن جلبي الفَناري: لا وجهَ لحمل الآية على مقتضَى أوضاعِهم من حيث هي كذلك، بل من حيث إنه استعمالٌ مجازيٌّ بالنسبة إلى أهل اللغة، فحينئذ لا محذورَ في حمل الآية على هذا، إذ لا بُعْدَ في وقوع الاستعمالات المجازية بالنسبة إلى أهل اللغة في القرآن، وقد يقال: تخصيصُ الثاني بأرباب المعقول لكون اصطلاحِهم مقصورًا عليه لا لنفي كونِه معنَى "لو" عند مَن عداهم، وحينئذ لا ينافي ورود الآية على وضع أهل اللغة حقيقةً أيضا. (حسن جلبي على المطول: 338)

ثم إذا سُلِّم لابن الحاجب ما قرره في معنى "لو" في قوله تعالى {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}، وأنه استعمالٌ لغوي صحيح، فقد انتقض على السعد ما ذكره في معناها بهذا المثال، وكان لتخطئةِ ابنِ الحاجب للمُعْربين وجهٌ، لأنَّ ما ذكروه في معنى "لو" لا يفي بجميع مواردها التي منها

هذا المثالُ، فإنْ قال: لا أدعي الاطراد – وهو لا يدعي الاطراد –، قيل: وابنُ الحاجب لا يدعي الاطرادَ أيضا (انظر: الإيضاح في شرح المفصل: 2/ 242 – 244)، فتعادَلَ القولان من هذا الوجه، وعليه فلا هي لامتناع الثاني لامتناع الأول دائما، ولا هي لامتناع الأول لامتناع الثاني دائما، فتعينتْ زيادةُ تنقيحِ معناها المُطَّرِدِ في جميع مواردها.

وقد قال الشهاب الخفاجي في "عناية القاضي وكفاية الراضي" عَقِبَ ذكرِ ما لكلٍّ من البحث والنقض في هذا الصدد: وهذا مُحَصَّلُ ما قالوه بأسرهم رَدًّا وقبولا، وقد بقيتْ في النفس منه أمورٌ، لأنَّ مآلَ ما ارتضاه الفاضلان ومحققو المتأخرين أنَّ لها ثلاثةَ معانٍ في اللغةِ واستعمالِ العرب، سواء كانت حقيقيةً أو بعضُها حقيقة، أحدها: مذهب الجمهور، والثاني: مسلك ابن الحاجب، والثالث: ما ذُكِرَ في الأثر وما ضاهاه، **وحينئذ يتجه أنه كيف يُعَدُّ ما قاله غَلَطًا وهو اختيارٌ لأحدِ المعاني الثابتة،** فإنْ كان لإنكارِ ما عداه، فهو مشترَكٌ بينه وبين الجمهور، إلا أنه أكثرُ استعمالا. (حاشية الشهاب على البيضاوي: 1/ 410)

وأما ما ذكره الدسوقي في تحصيل كلام السعد مِن أنَّ الاستعمالَ الأولَ اصطلاحُ المناطقة، والاستعمالَ الثاني اصطلاحُ أهل العربية، وأنَّ ابنَ الحاجب فَهِم من قول أهل العربية "إنها حرفٌ لامتناع الثاني لامتناع الأول" اصطلاحَ المناطقة، وهو أنها للاستدلال، وحينئذ: فالمعنى أنها حرفٌ يؤتى به للاستدلال على امتناع الثاني لامتناع الأول، ولم يهتدِ لمرادهم مِن أنها للدلالة على أنَّ العلةَ في انتفاء الثاني في الخارجِ انتفاءُ الأول، فاعترَض عليهم بأنها للاستدلال على امتناع الأول بامتناع الثاني، لا للاستدلال على امتناع الثاني بامتناع الأول، ولو اطلع ابنُ الحاجب على حقيقة الحال، وفَهِمَ معنى عبارتِهم الواقعةِ منهم، وأنَّ المرادَ أنَّ امتناعَ الأول سببٌ لامتناع الثاني لا أنه دليلٌ عليه، ما اعترض عليهم. (الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 95) = فكلامٌ لا حاصل له، لأنَّ المعربين ههنا ليسوا في مقام الاصطلاح والمواضعة، بل هم في مقام بيان المعنى الذي وَضعتِ العربُ لفظَ "لو" للدلالة

عليه، وما زعموا أنه موضوعُ "لو" قد نقضه ابنُ الحاجب عليهم بما تقدم، وهو استعمالٌ عربي صحيح، اصطلح عليه المناطقة أو لم يصطلحوا، ما لذلك دخلٌ ههنا.

ثم قولُ السعدِ في شأنِ أرباب المعقول (فهم يستعملونها للدلالة على أنَّ العلمَ بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول) لا يَقصِد به حصرَ استعمالها في ذلك، كيف وقد قال قُبَيْلَه: (ولهذا صح عندهم استثناءُ عين المقدَّم، نحو: "لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة")، وإنما هو يتكلم في استعمالها للاستدلال بالنفي على النفي.

لكن لما كانت عبارتُه قد يُتوهم منها الحصرُ، فقد جاء في حاشية الدسوقي على قوله (فهم يستعملونها للدلالة على أنَّ العلم بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول) ما نصُّه: يقتضي أنها إنما تُستعمل عندهم في ذلك، كما إذا استُثنِي نقيضُ التالي، نحو: لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن النهار ليس بموجود، فالشمس ليست بطالعة، فهي هنا للدلالة على أنَّ العلمَ بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول، مع أنها قد تُستعمل عندهم للدلالة على أنَّ العلمَ بوجود الأول علةٌ للعلم بوجود الثاني، كما إذا استُثني عينُ المقدم، نحو: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا، لكن الشمس طالعة، يُنتج عينَ التالي، أي: فالنهار موجود، فهي هنا للدلالة على أنَّ العلمَ بوجود الأول علةٌ للعلم بوجود الثاني، إلا أنْ يقال: اقتصر الشارحُ على ما ذكره لأنه الأغلب، أو أنَّ ما قاله على سبيل التمثيل- تأمل. (سم). اهـ . (الدسوقي على مختصر المعاني: 2/ 99 ، و(سم) رمزٌ لابن قاسم العبادي صاحب "الآيات البينات")

أو ما ذكرتُه مِن أنه بصدد الكلام في استعمالها عند الاستدلال بالنفي على النفي، لأنه ما وقع فيه النزاعُ، وهو أنه أيُّ الطرفين أَوجَبَ انتفاؤه انتفاءَ الآخر؟ ثم رأيتُ لدى حسن جلبي التصريحَ بهذا، حيث كتب على "المطول" : قوله (للدلالة على أنَّ العلمَ بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول) سَوْقُ الكلامِ يقتضي أنْ يقول: أو على أنَّ العلمَ بوجود الأول علةٌ العلم بوجود الثاني، لأنَّ استثناءَ نقيض التالي كما يُنتج نقيضَ المقدم، كذلك استثناءُ عين المقدم ينتج عين التالي، وإنما لم يَتعرضْ لهذا لأنَّ

الغرَض تعيينُ العلةِ والمعلولِ في صورة الانتفاء، فإنه المتنازَعُ فيه على ما سَبَق. (حسن جلبي على المطول: 337)

ولولا استعمالُ السعدِ لحرف "لو" في مثال استثناء عين المقدَّم لقلنا: إنه يشير بقوله (فهم يستعملونها للدلالة على أنَّ العلمَ بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول) لِمَا ذكره ابنُ الحاجب في "المختصر" مِن أنَّ استثناءَ عينِ المقدَّم أكثرُ استعمالِه أنْ يُذكَر الشرطُ بلفظة "إنْ"، وأنَّ استثناءَ نقيضِ التالي أكثرُ استعمالِه أنْ يُذكر الشرطُ بلفظة "لو"، وقد عَلَّلَ العضدُ الأولَ بأنَّ "إنْ" وُضعتْ لتعليق الوجود بالوجود، والثاني بأنَّ "لو" وضعتْ لتعليق العدم بالعدم. وقد كتب عليه السعد: قوله: (لتعليق الوجود بالوجود) يعنى أنَّ كلمة "إنْ" لتعليق ثبوت الجزاء بثبوت الشرط، و"لو" لتعليق انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، سواء كان الشرطُ والجزاء مُثْبَتَيْن أو مَنْفِيَّيْن أو مختلفَين، وهذا ما قال صاحب المفتاح: إنَّ "لو" لتعليق ما امتنع بامتناع غيره. ولا يخفى ما فيه، ولنا في تحقيقِ كونها لانتفاء الشيء لانتفاء غيره كلامٌ يُطلَب من شرح التلخيص. (الشرح العضدي مع حواشيه: 1/ 404 و406)

(تنبيه) : قال العصام: فيما ذكره الشارحُ المحقق مِن أنَّ "لو" عند أرباب المعقول لمجرد الدلالة على اللزوم، ولهذا صح عندهم استثناءُ عينِ المقدَّم، نحو: لو كانت الشمسُ طالعة، فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة= نظرٌ، لأنه ينافي ما قالوا: إنَّ في "لو" إغناءً عن استثناء نقيض التالي. (الأطول: 1/ 477)

قلت: عبارةُ العصام تُوهِم أنَّ القائلين (إنَّ في "لو" إغناءً عن استثناء نقيض التالي) هم أربابُ المعقول، لكن كلام السعد صريح في أنه يريد أهلَ اللسان الفصيح، مع ما فيه من بيان وجه الإغناء، وذلك أنه قال في "المطول" : لفظُ "لو" لم يُستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني، وإنما يُستعمَل في القياس الاستثنائيِّ المستثنَى منه نقيضُ التالي، لأنها لامتناع الشيءِ لامتناع غيره، ولهذا لا

يُصرَّحُ باستثناء نقيض التالي. (المطول: 337) يعني: لأنَّ انتفاءَ التالي معلومٌ مِن وَضْع "لو". (رسالة ابن كيران: 206)

على أنه قد تقدم أنَّ استثناءَ نقيضِ التالي في مثل {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا} لم يُصرَّحْ به لا لكونه معلومًا مِن وضع "لو"، بل لدلالة الحس على انتفائه، وأنَّ ذلك مسمًّى عند البيانيين بالطريق البرهاني.

(الرابع) : أنَّ قولَه (ويدل على ما ذكرنا) قال عليه الشربيني: اللازمُ مما ذَكَرَه أنْ لا تكونَ مستعمَلةً للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني، ولا يلزم منه أنْ لا تكون مستعملةً لمجرد التعليق لبيان إبداء المانعِ مع قيام المقتضي، وقد عرفتَ أنَّ ابنَ الحاجب لا يقول بأنه يلزم إرادةُ ما هو اللازمُ لمفهومها، وهو الاستدلالُ بانتفاء الثاني على انتفاء الأول، بل قد تكون لمجرد التعليق لبيان إبداءِ المانع. (فيض الفتاح: 3/ 88)

وابنُ الحاجب في "شرح المفصَّل" مُصَرِّحٌ بأنَّ دلالةَ "لو" على انتفاء الأول لانتفاء الثاني إنما هي بحسب الظاهر، وقد يُعدل عنه إما بدلالةٍ من سياق الكلام أو مِن قرائنَ من خارجِ الكلام. (انظر: الإيضاح في شرح المفصل: 2/ 242 - 244)

(الخامس) : أنَّ قولَه (ويدل على ما ذكرنا قطعًا الخ) التحقيقُ أنه لا يدل، لا قطعا ولا ظنا، وذلك أنَّ السعد يقول: إنَّ في قول الشاعر (ولكنه لم يطر) دلالةً على أنهم لا يستعملون هذا التركيبَ الواقعةَ فيه "لو" للاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء - كما فَهِمَ ابنُ الحاجب فاعترض -، لأنَّ انتفاءَ الأول لا يدل على انتفاء الثاني، وآيةُ كونِ انتفاء الأول لا يدل على انتفاء الثاني ما تقرر في المنطق مِن أنَّ استثناءَ نقيض المقدم لا يُنتج.

والإشكالُ أنَّ ما ذكره مما تقرر في المنطق لا يفيد هنا، لأنَّ الكلامَ في اللغة لا في المنطق، والمناطقةُ لما رأوا أنَّ انتفاءَ الشرط لا يستلزم انتفاءَ الجواب استلزاما مطردا دائما، جعلوه عقيما غيرَ دال، لأن الدلالة المعتبرة عندهم هي ما كانت مطردة لا تتخلف البتة، ونفي الدلالة الخاصة لا

يستلزم نفي مطلق الدلالة، فعدم دلالة ذلك عند المناطقة لا يستلزم عدمَها لغة، فالمناطقة يرومون القطع وامتناعَ التخلُّف، واللغة أوسعُ من ذلك، ولذلك فإنَّ انتفاء الشرط يدل دلالةً ظاهرةً على انتفاء الجواب، وقد صرح به السعدُ نفسُه في "المطول" و"التلويح" كما تقدم، وهذا كافٍ في اللغة ليُجعَل دليلا، قال الشاطبي في "شرح الخلاصة" : الحملُ على الظاهر - وإنْ أمكن أنْ يكون المرادُ غيرَه - أصلٌ من أصولِ العربية. (المقاصد الشافية: 6/ 186) وقد تقدم تصريحُ السِّيرامي: بأنَّ استثناءَ نقيضِ المقدَّم جائزٌ عند أهل العربية دون أهل الميزان اهـ.

وبهذا يظهر بُعْدُ ما ذكره البَهاري في "مسلم الثبوت" مِن الاحتجاج على عدم حجية مفهوم الشرط بما تقرر في المنطق مِن أنَّ استثناءَ نقيض المقدَّم لا يُنتِج نقيضَ التالي، حيث قال مع شرحه "فواتح الرحموت" : لنا ما تقرر عقلًا وعُرفا أنَّ رفعَ المقدَّم لا يدل على رفع التالي. (فواتح الرحموت: 1/ 460)

على أنَّ قضيةَ ما ذكره السعد في معنى "لو" : أنْ لا يقولَ الشاعرُ (ولكنه لم يطر)، لأنه قد عُلِم من الجملة قبلَه، لاستقلالها بإفادةِ أنَّ سببَ انتفاء الجزاء في الخارج هو انتفاءُ الشرط، وهو الطيران، فعَلِمْنا بذلك أنه لم يطر، والتأكيدُ خلافُ الأصل، بل العلمُ بعدم الطيران حاصلٌ قبل الكلامِ أصلًا، لأنَّ مثلَ هذا الكلامِ – كما تقدم لغير واحدٍ من المحققين - إنما يُساقُ لمن تقدم له العلمُ بانتفاء الطرفين، وفائدةُ الكلام في حقه إنما هي معرفةُ أنَّ سببَ انتفاءِ الجزاء في الخارج هو انتفاء الشرط، قال الجامي: فإنك إذا قلتَ: "لو جئتني لأكرمتك"، لم تَقْصِدْ أنْ تُعْلِمَ المخاطَبَ انتفاءَ المجيء من انتفاء الإكرام، **كيف وكِلَا الانتفاءين معلومٌ له**، بل قصدتَ إعلامَه بأنَّ انتفاءَ الإكرام مستنِدٌ إلى انتفاء المجيء. (الجامي على الكافية: 2/ 438 ، وانظر: حاشية الجرجاني على الشرح العضدي: 1/ 408 – 409 ، والسيالكوتي على البيضاوي: 210 – 211 ، والدسوقي على الشرح المختصر: 2/ 95 ، وفيض الفتاح للشربيني: 3/ 85)

هذا، وقد قال الشربيني على قول السعد (ألا ترى أنَّ استثناءَ نقيض المقدم لا يُنتِج شيئا على ما تقرر في المنطق) : أي: لا عينَ التالي ولا نقيضَه، لجواز أن يكون التالي أعمَّ من المقدم، وانتفاءُ الخاص لا يوجب انتفاءَ العام. والحاصلُ أنَّ المقصودَ عند النحاة بيانُ أنَّ سببَ الثبوتِ أو الانتفاء في الواقع ماذا؟ وحينئذ يكون استثناءُ نقيض المقدم جائزا لبيان انتفاء السبب، ويكون تأكيدًا، وعند المناطقة الاستدلالُ وتحصيلُ العلوم، واستثناءُ ذلك لا يفيد شيئا، لِمَا ذُكِر. (فيض الفتاح: 3/ 88)

قلت: كون ما ذكره هو المقصود عند النحاة، هذه دعوى السعد، وقد عرفتَ ما فيها. وقوله (وحينئذ يكون استثناءُ نقيض المقدم جائزا لبيان انتفاءِ السبب ويكون تأكيدا) عرفتَ أنَّ التأكيدَ خلافُ الأصل، على أنَّ انتفاءَ السبب معلومٌ قبل النطق بالكلام الذي فَرَضْنَا استثناءَ نقيضِ المقدَّم مؤكِّدًا له. ثم إنَّا لا نمنع ما ذَكَره مِن جواز استثناء نقيض المقدَّم عند النحاة، وإنما نمنع دليلَه ومَأخذَه، وقد تقدم أنَّ وجهَ الجواز والله أعلم: أنَّ في انتفاء الشرط دلالةً ظاهرةً على انتفاء الجزاء، وهذا كافٍ للدلالة لغةً، وإنْ تَخَلَّفَتِ الدلالةُ في مواضعَ لقرائنَ اقتضت العدولَ عن الظاهر، وأما المناطقة فيشترطون القطعَ وامتناع التخلُّف، وتخلُّفُ الدلالةِ في مادةٍ واحدة مُوجبٌ عندهم لنفيِها والقضاءِ بالعُقْم.

هذا، وقال العصام: الوجهُ: أنها موضوعةٌ لتعليق أمرٍ مقطوعٍ بانتفائه بحصول أمرٍ في الماضي، فيُعلَم منه انتفاءُ الشرطِ وسببيتُه لانتفاء الجزاء، لأنه عُلِم من التعليق سببيةُ الشرط، ومِن انتفائه [أي: الجزاء] انتفاءُ الشرط، لأنَّ انتفاء المسبَّب يستلزم انتفاءَ كلِّ سببٍ وسببيةَ انتفاءِ الشرط لانتفائه، لأنَّ انتفاء المسبَّب يكون مسبَّبا عن انتفاء السبب، وإنْ ليس لازما، فتأمل.

فالصوابُ: أنَّ "لو" لتعليق أمرٍ بغيره في الماضي مع القطع بانتفاء الجزاء، فيلزم انتفاءُ الشرط، لا ما ذكره المصنِّف.

فإن قلت: لا يصح ما ذكرتَه في قوله تعالى: {لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا}، وفي قوله صلى الله عليه وسلم في جواب مَن سأله عن حياة الخَضِرِ عليه السلام: "لو كان حيًّا لزارني".

قلت: الاستعمالُ الكثيرُ في "لو" كونُه لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، وقد يجيء لمجرد التعليق والربط مع انتفاء الجزاء مِن غير دلالةٍ على أنَّ انتفاءَ الثاني لانتفاء الأول في الواقع، فيستعملونها في مقام الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط، فهي حينئذ لانتفاء الأول لانتفاء الثاني، وهذا الذي صار عُرْفَ أربابِ المعقول. (الأطول: 1/ 476 – 477 ، وانظر: الكليات لأبي البقاء: 784)

والذي استصوبه العصام في موضوع "لو" هو مذهبُ ابن الحاجب، وقد حكى السعدُ في "المطول" عن بعض المحققين موافقتَه في مذهبه لا دليلِه، ودليلُهم: أنَّ الشرطَ ملزوم، والجزاء لازم، وانتفاء اللازم يوجب انتفاءَ الملزوم من غير عكس، فهي موضوعة ليكون جزاؤها معدومَ المضمون، فيمتنع مضمونُ الشرطِ الذي هو ملزوم، لأجل امتناع لازمه وهو الجزاء، فهي لامتناع الأول لامتناع الثاني، أي: ليدل انتفاءُ الجزاء على انتفاء الشرط، ولهذا قالوا في القياس الاستثنائي: إنَّ رفعَ التالي يُوجب رفعَ المقدَّم، ورفع المقدم لا يوجب رفع التالي، فقولنا: لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا، لكنه ليس بحيوان، ينتج أنه ليس بإنسان، وقولنا: لكنه ليس بإنسان، لا ينتج أنه ليس بحيوان، قال السعد: هذا ما ذكره جماعةٌ من الفحول، وتلَقَّاه غيرُهم بالقبول. (المطول: 334)

والرضيُّ منهم، فقد قال في "شرح الكافية" : والصحيحُ أنْ يقال كما قال المصنِّف: هي موضوعةٌ لامتناع الأول لامتناع الثاني، أي: أنَّ امتناعَ الثاني دل على امتناع الأول، لكنْ لا للعلة التي ذكرها، بل لأنَّ "لو" موضوعةٌ ليكون جزاؤها مقدَّرَ الوجودِ في الماضي، والمقدَّرُ وجودُه في الماضي يكون ممتنعًا فيه، فيمتنع الشرطُ الذي هو ملزوم، لأجل امتناع لازمه، أي: الجزاءِ، لأنَّ الملزومَ ينتفي بانتفاء لازمه. (شرح الكافية: 4/ 451)

والسيالكوتيُّ نازعهم فيما قرروه موضوعًا لـ"لو"، فقال في "حاشية البيضاوي" بعد تقرير كون "لو" لمطلق التعليق – وقد تقدم نقلُ كلامِه – : وأما ما قالوا مِن أنه لتعليق حصول أمرٍ في الماضي بحصول أمرٍ آخَرَ فرضًا مع القطع بانتفائه، فيلزم لأجل انتفائه انتفاءُ ما عُلِّق به، فيفيد أنَّ انتفاءَ الثاني في الخارج إنما هو بسببِ انتفاء الأول فيه، فمع توقُّفِه على كون انتفاء الأول مأخوذًا في مدلولها، وقد

عرفتَ أنه يستلزم خلافَ الأصلِ (من الاشتراك أو المجاز)، يَرِد عليه أنَّ المستفادَ من التعليق على أمرٍ مفروضِ الحصولِ إبداءُ المانع من حصول المعلَّقِ في الماضي وأنه لم يخرج من العدم الأصلي إلى حد الوجود وبَقِيَ على حاله لارتباط وجوده بأمرٍ معدوم، وأما أنَّ انتفاءَه سببٌ لانتفائه في الخارج فكَلَّا، كيف والشرطُ النحوي قد يكون مسبَّبا نحو: لو كان العالم مضيئا لكانت الشمس طالعة، وقد يكون مضافا (أي: مضايفا كما قال الشربيني) نحو: لو كان زيدٌ أَبًا لعمرو لكان عمرو ابنًا له، وقد يكون الشرطُ والجزاءُ معلولَين لعلةٍ واحدة نحو: لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيئا. نعم، إنَّ هذا مقتضى الشرطِ الاصطلاحي.

ومِن هذا ظهر جوابُ ما قاله المحقق التفتازاني مِن أنه يدل على أنها مستعمَلةٌ لإفادة السببية الخارجية قولُ أبي العلاء:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم ... رعايا ولكن ما لهن دوام

وقول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها ... لطارت ولكنه لم يطر

لأنَّ استثناءَ المقدَّمِ لا ينتج، وذلك لأنَّ اللازمَ مما ذكره أنْ لا يكون مستعمَلًا للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني، ولا يلزم منه أنْ لا يكون مستعمَلا لمجرد التعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضي، كيف ولو كان معناها إفادةُ سببية الانتفاء للانتفاء، كان الاستثناءُ تأكيدًا وإعادةً، بخلاف ما إذا كان معناها مجرَّدَ التعليق، فإنه يكون إفادةً وتأسيسًا، وقِسْ على ذلك جميعَ الأمثلة التي جعلها المحقق التفتازاني لإفادة السببية الخارجية. (حاشية البيضاوي: 211 – 212 ، ونقله عبد الرحمن الشربيني في تقريره على المحلي: 1/ 352 – 353)

قال الشربيني: ولا يخالفه ما في حاشيته على "المطول" : أنَّ الشرطَ النحوي معتبَرٌ فيه معنى السببية، ولذا قال الأصوليون: إنه شبيهٌ بالسبب، وقال في المغني: إنَّ "لو" دالةٌ على عقد السببية والمسبَّبية، لكن السببية المعتبرةُ فيها الجعليةُ، سواء كانت في الواقع أم لا، وفي نحو: لو كان النهار

موجودا فالشمس طالعة، السببيةُ باعتبار العلم اهـ ، لأنَّ هذا إنما ينفع من حيث إنَّ السببيةَ باعتبار العلم، والسعدُ مَنَعَ ذلك بقوله: إنها تدل على أنَّ علةَ امتناع الثاني في الخارج ما هي؟ مِن غير التفاتٍ إلى أنَّ علةَ العلم بانتفاء الجزاء ما هي؟. (تقرير الشربيني على المحلي: 1/ 353 ، وانظر: فيض الفتاح: 3/ 86 – 87)

(فائدة) : قال الشهاب الخفاجي في "حاشية البيضاوي" عند قوله تعالى {وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ} : قيل: إنه إشارةٌ إلى قياسٍ استثنائيٍّ مؤلَّفٍ من وَضْعِ نقيضِ المقدَّم منتجٍ لنقيض التالي، خلا أنه قد وُضِع موضعَه ما يستتبعه ويستوجبه، أعني كونَه تعالى ذا فضلٍ على العالمين، إيذانًا بأنه تعالى متفضلٌ في ذلك الدفع من غير أنْ يَجِبَ عليه ذلك، وأنَّ فضلَه تعالى غيرُ منحصِرٍ فيه، بل هو فردٌ من أفرادِ فضلِه العظيم، كأنه قيل: ولكنه تعالى يدفع فسادَ بعضِهم ببعض، فلا تفسُد الأرض، وتنتظم به مصالحُ العالَمِ وينصلح أحوالُ الأمم إليهم.

واعترِض بأنه مخالِفٌ لقول المنطقيين: إنَّ المتصلة يُنتِج استثناءُ عينِ مقدَّمها عينَ تاليها، لاستلزام وجودِ الملزوم وجودَ اللازم، واستثناءُ نقيضِ تاليها نقيضَ المقدم، لاستلزام عدم اللازم عدمَ الملزوم ولا ينعكس، ولا [يُنتِج] استثناءُ عينِ التالي عينَ المقدَّم، ولا استثناءُ نقيضِ المقدم نقيضَ التالي، لجواز أن يكون اللازم أعم، فلا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ولا من عدم [الملزوم عدم اللازم]، وفيه تأمُّلٌ. (حاشية الشهاب على البيضاوي: 2/ 331)

قلت: لعل وجه التأمل ما تقدم في النقد الخامس من جواز استثناء نقيض المقدَّم عند أهل العربية، فيكون لهذا الاعتراض من البُعْدِ مثلُ ما لاستدلال البَهاري على نفي حجية مفهوم الشرط بأنَّ استثناءَ نقيض المقدم لا يُنتِج.

وقال ابن عاشور في "تفسيره" : قوله: {وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ} استدراكٌ مما تضمنته "لولا" من تقدير انتفاء الدفاع، لأنَّ أصلَ "لولا" : "لو" مع "لا" النافية، أي: لو كان انتفاءُ الدفاع

موجودًا لفسدت الأرض، وهذا الاستدراكُ في هذه الآية أدلُّ دليلٍ على تركيب "لولا" من "لو" و"لا"، إذْ لا يَتِمُّ الاستدراكُ على قوله: {لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ}، لأنَّ فسادَ الأرضِ غيرُ واقعٍ بعد فرض وجود الدفاع إنْ قلنا: "لولا" حرفُ امتناعٍ لوجود. (التحرير والتنوير: 2/ 503)

(تنبيه) : قال البهاء السبكي في "شرح التلخيص" : أما كلامُ ابنِ الحاجب فلعله مخالفٌ لإجماع الناس تصريحًا وتلويحا. (عروس الأفراح: 1/ 351 - 352)

وفي "البحر" للزركشي: قيل: وقد خَرَقَ إجماعَ النحويين. (البحر المحيط: 3/ 183)

وقد عرفت مما تقدم ما في هذه الدعوى، والسعدُ مصرح - كما تقدم أيضا - بأنَّ عامةَ المتأخرين قد استحسنوا كلامَ ابنِ الحاجب.

وقد قال ابن قاسم في "الآيات البينات" : مَن تأمل طريقةَ ابنِ مالكٍ والرَّضِيِّ ونحوِهما حيث خالفوا النحاةَ في مواضعَ، بل صرح الرَّضِيُّ في غير موضعٍ بأنَّ مذهبَ النحاةِ كذا، وأنه هو يقول كذا= عَلِمَ أنهم يُجَوِّزون مخالفةَ إجماعِهم لمن له أهليةُ تتبُّعِ اللغة والتأمُّلِ في أساليبها - كوالِدِ المصنِّفِ الذي اعترفوا ببلوغه رتبةَ الاجتهادِ المطلق -، وإنْ صَرَّحَ بعضُهم بامتناع خَرْق إجماعهم. (الآيات البينات: 2/ 247)

قال الشاطبي في "شرح الخلاصة" : ومخالفةُ الإجماع إنما تكون محذورةً إذا خالفه في إحداثِ قولٍ بحكمٍ يُخالف ما قالوا، كما لو أجمعوا مثلًا على امتناع: "زيدا ضربته"، فخالف هذا المتأخِّرُ وقال بجوازه، أو نحو ذلك، وأما إذا أحدث تأويلًا لم يقل به أحدٌ من أهل الإجماع، فهذا ليس بمحذورٍ عند أكثر الأصوليين. (المقاصد الشافية: 3/ 77)

قال: وعلى هذا النحوِ جاءتْ مخالفةُ ابنِ جني في نحو: "هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ"، إنما خالفهم في تأويلٍ لا في نفسِ حكمٍ قياسي أو سماعي. وقد نص الأصوليون في مسألة إحداثِ دليلٍ أو تأويلٍ مخالفٍ لما أجمعوا عليه مع الموافقة في محصول الحكم على الخلاف، ورَجَّحَ المحققون منهم الجوازَ، إذ لا مخالفةَ في الحكم. (المقاصد الشافية: 5/ 526)

وقال أيضا: لا يقال: إنَّ إجماعَ النحويين ليس بحجةٍ كما قاله ابنُ جني في مسألة: "هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ"، لأنَّا نقول: إنْ كان ابنُ جني ادَّعى ذلك في خصوص مسألتِه، فيَقْرُب الأمر، إذ يجوز عند أكثر الأصوليين إحداثُ تأويلٍ غير ما أجمعوا عليه، ولا يُعد خرقًا للإجماع، وإنْ أراد أنَّ مخالفتَهم جائزةٌ على الإطلاق، فباطلٌ باتفاق أهل العلم، وقد كان بعضُ شيوخِنا يقول: إنَّ ابنَ جني لما عزم على مخالفة الإجماع من مسألته لم يُوَفَّقْ للصواب فيها، بل ذهب إلى ما لا يقبله عاقل. (المقاصد الشافية: 1/ 491 – 492 ، وانظر منه أيضا: 2/ 71 ، و9/ 193 – 194)

قال السيوطي في "الاقتراح" : الكتاب الثاني في الإجماع، والمراد به إجماعُ نحاة البَلَدَيْن: البصرة والكوفة. قال في "الخصائص" : وإنما يكون حجةً إذا لم يُخَالِفِ المنصوصَ ولا المقيسَ على المنصوص، وإلا فلا، لأنه لم يَرِدْ في قرآنٍ ولا سنة أنهم لا يَجتمعون على الخطأ كما جاء النصُّ بذلك في كلِّ الأمة، وإنما هو عِلْمٌ يُنتزع من استقراءِ هذه اللغة، فكلُّ مَن فُرِقَ له عن علةٍ صحيحة وطريقٍ نَهْجَةٍ، كان خليلَ نفسِه وأبا عمرو فكرِه، إلا أنَّا مع ذلك، لا نسمح له بالإقدام على مخالفة الجماعة التي طال بحثُها وتقدم نظرُها إلا بعد إمعانٍ وإتقان". انتهى.

وقال في موضع آخر: يجوز الاحتجاجُ بإجماع الفريقين، وذلك كإنكار أبي العباس جوازَ تقديمِ خبرِ "ليس" عليها، فأحدُ ما يُحتج به عليه أنْ يقال له: هذا أجازه سيبويه وكافةُ أصحابنا، والكوفيون أيضا، فإذا كان ذلك مذهبا للبلدين، وجب أن تنفر عن خلافه.

قال: ولعمري إنَّ هذا ليس بموضعِ قطعٍ على الخصم، لأنَّ للإنسان أن يرتجل من المذاهب ما يدعو إليه القياسُ ما لم يخالف نصا.

قال: فمما جاز خلافُ الإجماعِ الواقعِ فيه منذ بُدِئ هذا العلمُ وإلى آخر هذا الوقت قولُهم في "هذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ" : إنه من الشاذ الذي لا يُحمل عليه، ولا يجوز رَدُّ غيره إليه، وأما أنا فعندي أنَّ في القرآن مثلَ ذلك نيفا على ألفِ موضع، وذلك أنه على حذف المضاف، والأصل: جحر ضب خربٍ جُحْرُه، فجرى "خربٍ" وصفا على "ضب"، وإن كان في الحقيقة لـ"الجحر"، كما تقول:

"مررت برجلٍ قائمٍ أبوه"، وإن كان القيامُ للأب لا للرجل، ثم حُذِفَ "الجحر" المضافُ إلى الهاء، وأقيمت الهاءُ مقامَه، فارتفعتْ، لأنَّ المضافَ المحذوفَ كان مرفوعا، فلما ارتفعت استتر الضميرُ المرفوعُ في نفس "خرب". انتهى.

وقال غيرُه: إجماعُ النحاة على الأمور اللغوية معتبر، خلافا لمن تردد فيه، وخرقُه ممنوع، ومن ثَم رُد.

وقال ابن الخشاب في "المرتجل" : لو قيل: إنَّ "مَن" الشرط لا موضعَ لها من الإعراب لكان قولا، إجراءً لها مجرى "إن" الشرطية، وتلك لا موضعَ لها من الإعراب، لكن مخالفة المتقدمين لا تجوز. انتهى. (الاقتراح في أصول النحو للسيوطي: 73 - 74)

وقال الشاطبي - وقد نقل طرفًا من كلام ابن جني - : الذي يُقطع به ولا يُشك فيه: أنَّ الإجماعَ في كل فنٍّ شرعي أصلُه المنقولُ حجةٌ، لأنَّ الإجماعَ معصومٌ على الجملة، قامتْ بذلك الدلائلُ الشرعية على ما تقرر في الأصول. وسبيلُ ابنِ جني في المسألة سبيلُ النَّظَّامِ وبعض الخوارج والشيعة، وحسبُك بهذا انحطاطًا عن مراتب العلماء، وبيانُ هذه المسألةِ في الأصول، والذي بنى ابنُ جني عليه هذه المسألةَ شيءٌ رآه في قولهم: "هذا جحر ضب خرب"، حاصلُه أنه إحداثُ تأويلٍ لم يذكره أحدٌ من النحويين، ومخالفتُه سائغةٌ على الأصح من قولَي الأصوليين، وعليه الأكثر، ومع هذا فإنه أخطأ فيه حين قَصَدَ مخالفةَ الإجماعِ في أمرٍ تَوَهَّم أنَّ مثلَه لا يُخالَف فيه، هكذا كان يذكر لنا شيخُنا الأستاذ - رحمه الله - أنه لم يُوفَّق في تأويله للصواب، بل حَلَّ به شؤمُ المخالفة، وأحسب أنه كان يذكر ذلك أيضا عن شيوخه. (المقاصد الشافية: 9/ 193 - 194)

قلت: ولو قيل بجواز المخالفة مطلقًا بالشرط الذي ذكره ابن قاسم، فينبغي أن يزاد شرطٌ آخر، وهو أنْ لا تستلزمَ مخالفةُ النحاةِ خرقَ إجماعٍ شرعي، لأنَّ خلافَ الإجماعِ الشرعي باطلٌ قطعا، والمستلزمُ للباطلِ باطلٌ.

فهذا غَلَطٌ ممن يقوله أو يَنْصُرُه(130): أَمَّا أَوَّلًا: فلعدم الدليلِ عليه، وأما ثانيا: فلِوُرودِ الدليلِ على خلافه.

فإنْ قيل: هذا قد قاله بعضُ فُضَلاءِ النحاة.

---

(130) لأن هذا المعنى إنما استُفِيد مِن قرائنَ زائدةٍ عن مجردِ حرف "لو"، ولذلك لم يَطرد في جميع مواردها، فكيف يُجعل ما لم يدل عليه نفسُ اللفظِ وإنما فُهِم من خارجِ اللفظِ موضوعًا للفظ؟! ولهذا لما صرح مَن صرح بأنَّ انتفاءَ شرطِ "لو" يدل على انتفاء جزائها إنْ لم يكن لذلك الشرط خَلَفٌ، قال الكوراني: وجودُ الخَلَفِ وعدمُه لا دخلَ له في دلالةِ الكلمة والاستدلالِ بها، ألا ترى أنَّ المنطقيين أجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء المقدَّم على انتفاء التالي، وإنْ كان التالي مساويًا للمقدَّم، نحو: "لو كان هذا إنسانا لكان ناطقا". (الدرر اللوامع: 2/ 165) لأنَّ المساواةَ تُعْرَف مِن خصوص المادة لا من مطلق الصورة ومدلولِ الحرف. وقال ابنُ قاسم مبرئا صاحبَ "جمع الجوامع": المصنِّف لم يَنْسُبِ الدلالةَ على انتفاء التالي لـ"لو"، بل المفهومُ مِن كلامه أنَّ الدالَّ على ذلك هو مجموعُ انتفاءِ المقدَّم المدلولِ لـ"لو" وعدمِ خلفٍ للمقدم، كما يُصرح به قولُه "ثم ينتفي التالي الخ" دون أنْ يقول: "لم تدل "لو" على انتفاء التالي الخ" مَثَلًا، فتفطَّنْ لذلك. (الآيات البينات: 2/ 246)

ولهذا قرر التقي السبكي أنَّ دلالةَ "لو" على امتناع جوابها ليست بالمطابقةِ ولا بالالتزام المحض، بل بالالتزامِ بواسطةِ مقدمةٍ أجنبية، وهذه صورةُ كلامِه، قال: "لو" إنما وُضِعتْ دالةً على امتناع ما يليها وأنه مستلزمٌ [لتاليه]، فلا دلالةَ له على امتناع الثاني، وإنما يُؤخذ امتناعُه من انتفاء الأول المدلولِ عليه بـ"لو"، ويَلزم من انتفاء السبب انتفاءُ المسبَّبِ ما لم يَخْلُفْه سببٌ آخر، كما في قوله: "لو لم يخف الله لم يعصه". **فعُلِم أنَّ دلالتَها على انتفاء الثاني ليس بالمطابقة، بل ولا بالالتزام إلا بواسطةِ مقدمةٍ أخرى**، وهي: الأصلُ عدمُ ما سواه. وهذه السببيةُ تُستفاد مِن لام التعليل التي في قولِ سيبويه. (فتاوى السبكي: 1/ 250 - 251) يعني قولَه: "لو" حرف لِمَا كان سيقع لوقوعِ غيره. ويعني باللام: التي في قوله (لوقوع غيره)، ويجيء استشكالُ ابنِ هشام لكونها للتعليل.

فيقال: مفهومُ تراكيبِ الكلام ونحوِ ذلك، نِسْبَتُه إلى لغةِ العرب نسبةُ طائفةٍ من علم الفقه إلى كلامِ الشارع، وهو أمرٌ يُوجَد بالاستدلال: تارةً بالاستعمال، وتارة بالقرائن وغيرِ ذلك.

ولهذا تَختلِف النحاةُ في مفهوم حروفٍ ومقتضَى تراكيبَ، كما يختلف الفقهاءُ في مفهوم بعضِ كلام الشارع، ثم الدليلُ يَقْضِي بين المختلِفِين.

وكما أنَّ عِلْمَ الشريعة نوعان:

1 - نوع يُتلقَّى من المحَدِّثين، وهو الروايةُ، فإذا كان الراوي ثقةً ضابطا لم تُرَدَّ روايتُه إلا بحجةٍ تدل على غَلَطِه، وهو نادر.

2 - ونوع يتلقى من الفقهاء، وهو فَهْمُ كلام الشارع، وبناءُ بعضِه على بعض، والنظرُ في لوازم تلك المعاني ومُوجباتها.

كذلك علم العربية:

1 - منه المسموعُ، وهو ما يَرويه الثقةُ كما سَمِعه من العرب، منظومًا ومنثورا، وما يرويه أيضا أنهم أفهموه ذلك المعنى عندما تكلموا بذلك اللفظ، وهذا هو نَقْلُ اللغة، وهذا نقلٌ لأشياء معيَّنة.

2 - ومنه المعقول، وهو الحكمُ الكليُّ على لفظٍ مفرد أو مركب، وهو علمُ النحوِ والتصريف والمعاني والبيان، فإنَّ العربَ وغيرَهم من الأمم لم يُسمع منهم حكمٌ كليٌّ للَفْظٍ أو لدلالةِ لفظٍ، وإنما استقراءُ كلامِ الأممِ يُوجب للعقل حكما كليًّا، كما إذا استقرينا كلَّ اسمٍ بعد فعلٍ على صيغة «فَعَل»، فوجدناه مرفوعا، عَلِمْنا أنَّ الفاعلَ مرفوع، وأنَّ رفعَ الاسم على هذه الصفةِ دليلٌ على أنه فاعل.

كذلك «لو»، مَثَلًا، إذا سَمِع الناقلُ العربَ تقول: «لو زرتَنا لأكرمْناك»، وأَفهموه أنَّ كلَّ واحدٍ من الأمرين ممتنعٌ في هذا المعنى، أوجب ذلك الحكمَ على هذا المثالِ بهذا الحكم، ثم رأَيْنا

هذا المعنى يُفهَم من سائر الأمثلة، حَكَمْنا حكما عاما بما حَكَموا به، وإنْ وَجَدْنا الأمرَ يَنتقض أحيانا مِن غيرِ قرينةٍ طارئة، عَلِمْنا أنَّ الموجِبَ المُفْهِمَ هناك معنًى انفرد به.

وقد وجدناهم يقولون: «لو زُرتَنا لأكرمْناك»، وكِلاهما منتفٍ، ونظائرُه كثيرة، ووجدناهم يقولون مثلا: «هذا محسنٌ إلى زيدٍ ولو أساءَ إليه»، و«لو أسأتَ إليَّ أحسنتُ إليك»، و«لو قلتَ لِي ألفَ كلمةٍ ما قلتُ لك كلمة»، و«لو عصيتَ اللهَ تعالى فيَّ لأطعتُ اللهَ فيك»، و«لو شَتَمْتَني لَمَا شتمتُك»، كما يقال: إنَّ رجلا من العرب قال لآخَرَ منهم: لو قلتَ لي كلمةً لقلتُ لك ألفَ كلمة، فقال له الآخر: «لكنْ لو قلتَ لي ألفَ كلمة لما قلتُ لك كلمة». ونحو هذا كثير، يَقصدون بذلك إثباتَ الملازمة بين هذين الأمرين ونفيَ الملزومِ لا نفيَ اللازم(131)، أي: إنَّ

---

(131) قال السعد بإثر ما تقدم مِن جوابه على اعتراض ابن الحاجب: فإنْ قيل: لا يَصِحُّ ما ذكرتم من لزوم انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط في نحو قوله عليه الصلاة والسلام: "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه"، وإلا يَلْزَمُ ثبوتُ عصيانِه، لأنَّ نفيَ النفيِ إثباتٌ، وهذا فاسدٌ، لأنَّ الغرضَ مدحُ صهيبٍ بعدم العصيان. قلنا: قد يُستعمل "إنْ" و"لو" للدلالةِ على أنَّ الجزاءَ لازمُ الوجودِ في جميع الأزمنة في قَصْدِ المتكلِّم، وذلك إذا كان الشرطُ مما يُستبعَدُ استلزامُه لذلك الجزاء، ويكون نقيضُ الشرطِ أنسبَ وأليقَ باستلزام ذلك الجزاءِ، فيلزم استمرارُ وجودِ ذلك الجزاءِ على تقدير وجودِ الشرط وعدمه، فيكون دائما، سواء كان الشرطُ والجزاء مثبَتَين نحو: "لو أهَنْتَنِي لأثنيتُ عليك"، أو منفيين نحو: "لو لم يخف الله لم يعصه"، أو مختلفين نحو قوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ}، ونحو: "لو لم تكرمني لأثنيتُ عليك". ففي هذه الأمثلة إذا ادُّعي لزومُ وجودِ الجزاء لهذا الشرط، مع استبعاد لزومه له، فوجودُه عند عدم هذا الشرط بالطريق الأولى. (المطول: 336 ، وأصلُ الكلام للرضي في شرح الكافية: 4/ 451 – 452 فانظره، وهو تابعٌ لابن الحاجب في شرح كافيته: 3/ 1002 ، وانظر: تكملة شرح التسهيل لبدر الدين ابن مالك: 4/ 94 – 95 ، والكليات لأبي البقاء: 785 - 786)

قال العصام: تعليقُ الشيءِ يكون تعلُّقُه بغيره أولى لا يَستدعي قصدَ الاستمرارِ كما قالوا، بل يكفي فيه قصدُ شمولِ أزمنةِ الجزاء أزمنةَ الشرطين، فتقول: "لو ضربني أميرٌ لضربتُه"، فتقصد وجود ضربِك على تقدير ضربِ الفقير بطريق الأولى، ولا يلزم منه استمرارُ ضربك، ولا يلزم أنه لو ضربك السلطانُ لضربتَه، ولا يَبعُد أنْ يُقصد في ذلك الاستعمالِ: المبالغةُ في لزوم الجزاء لنقيض الشرط من غير قصدِ استمراره، فيقصد في المثال المذكور: أنَّ عدمَ العصيان لازمٌ لخوفِ صهيبٍ بادعاء لزومه لعدم خوفه من غير قصدِ لزومه له، أو يقصد نفي سببية النقيض للجزاء، كما تقول لمن يظن بك أنك أثنيتَ عليه لإكرامك إياه: "إنْ أهنتَني أثنيتُ عليك"، يعني: ثنائي لمحض محبتك ومعرفة حق كمالك، لا لما ظننته من إكرامك، فإنَّ الإكرام كالإهانة في السببية. (الأطول: 1/ 478)

وقد يُستشكل قولُ العصام (بل يكفي فيه قصدُ شمولِ أزمنةِ الجزاءِ أزمنةَ الشرطين) بأنَّ كلامَ السعد في شرطين هما نقيضان، وهذا يعني أنه لن يخلوَ زمنٌ مِن أحدِهما، لأنَّ النقيضين لا يرتفعان، فتَحَقَّقَ الاستمرار، ولهذا كتب السيالكوتي على قول السعد (فيلزم استمرارُ وجودِ ذلك الجزاءِ على تقدير وجودِ الشرط وعدمه، فيكون دائما) : إذ لا واسطةَ بين النقيضين، وما تُوُهِّمَ مِن أنك تقول: "لو ضربني الأميرُ ضربته"، فتقصد وجود ضربك على تقدير ضرب الفقير بطريق الأولى، ولا يلزم منه استمرارُ ضربك، ولا يلزم منه أنه لو ضربك السلطانُ ضربتَه= فمدفوع، لأنه ليس مما نحن فيه، لأنه ليس فيه نقيضُ الشرط - أعني عدمَ ضربِ الأمير – أنسبَ وأليقَ بالجزاء، بل هو من باب التعريض، فتدبَّرْ. (حاشية السيالكوتي على المطول: 278 ، وفيض الفتاح: 3/ 89)

وقد أجاب ابنُ السبكيِّ عن قوله تعالى {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ} بأنَّ عدمَ النفادِ إنما يلزم انتفاؤه لو كان المقدَّمُ مما لا يَتصور العقلُ أنه مقتضٍ للانتفاء، أما إذا كان مما قد يتصوره العقلُ مقتضيا، فألَّا يلزم عند انتفائِه أولى وأحرى. وهذا لأنَّ الحكمَ إذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي، فألَّا يوجد عند انتفائه أولى. فمعنى "لو" في الآيةِ أنه لو وُجِد المقتضي لما وُجد الحكم، لكن لم يوجد، فكيف يوجد؟! وليس المعنى: لكن

إساءتَك مستلزمةٌ لإحساني وسببٌ فيه(132)، بمعنى أنها مستلزمةٌ لما هو علةٌ للإحسان، لأنك إذا أسأتَ، قارَن إساءتَك ما في خُلُقي من الإحسان، فصارتْ هذه المقارنةُ سببًا لوجود

لم يوجد، فوجد، لامتناع وجود الحكم بلا مقتضٍ. فالحاصلُ أنَّ ثمةَ أمرين: أحدهما: امتناعُ الحكم لامتناع المقتضي، وهو مقرَّرٌ في بدائه العقول. وثانيهما: وجودُه عند وجوده، وهو الذي أتتْ "لو" للتنبيه على انتفائه مبالغةً في الامتناع. فلولا تَمَكُّنِها في الدلالة على الامتناع مطلقًا لما أُتي بها. فمَن زعم أنها والحالةُ هذه لا تدل عليه، فقد عكس ما تَقْصِدُه العربُ بها، فإنها إنما تأتي بـ"لو" هنا للمبالغةِ في الدلالة على الانتفاء، لِمَا لـ"لو" مِن التمكُّنِ في الامتناع. (منع الموانع: 165 – 166 ، وبصائر ذوي التمييز: 4/ 454 - 455)

قال الشربيني: وفيه أنَّ التركيبَ الذي أفاد المبالغةَ ليس مستعمَلًا في الامتناع للامتناع أصلًا، وليس الكلامُ إلا فيه، فليتأمل. (تقرير الشربيني على البناني: 1/ 354)

ولهذا قال ابن عاشور: وفي هذا الاستعمالِ يَضعُفُ معنى الامتناعِ الموضوعةِ له "لو"، وتصير "لو" مستعمَلةً في مجرد الاستلزام على طريقة المجاز المرسل. (التحرير والتنوير: 9/ 310)

ولما قال الفخر الرازي في تقرير معنى قوله تعالى {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ} : (ولو أسمعهم بعد أنْ عَلِم أنه لا خيرَ فيهم لم يَنتفعوا بها، ولتولوا وهم معرضون)، واقتضى ذلك ثبوتَ جوابِ "لو" لا انتفاءَه= قال الطيبي: وحاصلُ الكلامِ أنَّ "لو" هنا مجازٌ لمجرد الاستلزام، لا لامتناع الشيء لامتناع غيره. (فتوح الغيب للطيبي: 7/ 61 – 62 ، ومفاتيح الغيب للرازي: 15/ 470)

وههنا نرجع أيضا إلى قول مَن قال: إنها لمجرد الربط والاستلزام، درءا للمجاز والاشتراك، لأنَّ الأصلَ ينفيهما.

(132) في الأصل: [إنَّ إساءتَك مستلزمةٌ لإحسانك، وسببٌ فيها].

إحساني أو دليلًا على وجود إحساني، كما قَدَّمْناه في مقدمة الشرط، وأنه ليس يَجِبُ أنْ يكونَ هو المؤثِّر في الجزاء خارجًا، وإنما المعتبَرُ هو الملازمةُ والارتباطُ والتعليق(133).

---

(133) عندما قال (فمدلولُ هذه العبارات: أنَّ وجودَ الشرطِ سببٌ لوجود الجزاء، ولستُ أعني أنه مؤثِّرٌ في وجودِه في الخارج، ولكنْ أعني أنَّ وجودَ الشرط مستلزمٌ لوجود الجزاء، سواء كان علةً له، [أو معلولًا له]، أو معلولًا لعلته، أو دليلًا على وجوده، أو مضايِفًا له، أو ملازما غيرَ مُضايِف، أو غير ذلك) اهـ.

ولهذا قلنا فيما تقدم في شأن الأثر العمري: إنَّ عدمَ المعصية لازمٌ لعدم الخوف لا معلولٌ له، بل هو معلولٌ لشيء آخَرَ إما المحبة أو الإجلال أو الحياء أو غير ذلك مما يقتضي عدمَ المعصية، فصار استلزامُ عدمِ الخوف لعدم المعصية لا لذاته، بل بواسطةِ استلزامِه وجودَ ما يقتضي عدمَ المعصية ويستلزمها. والمستلزمُ للمستلزِم مستلزمٌ، كما أن لازمَ اللازمِ لازمٌ. فالخوف والمحبة والإجلال والحياء كلٌّ منها علةٌ تقتضي عدمَ المعصية، فلما انتفى الخوفُ تعين أنَّ عدمَ المعصية علتُه واحدةٌ مما سواه من العلل لا بعينها، فصار انتفاءُ الخوف دليلا على ثبوتِ ما يخلفه، لأنَّ فَرْضَ انتفاء الجميع ممنوع، إذ يلزم عليه وجودُ المعلول (وهو عدم المعصية) بلا علة، وهو محال، والغرضُ مدحُه بأنه لا يَعصي.

وأنت ترى أنَّ "لو" هنا لم تخرُجْ عما وُضِعَتْ له من الشرطية، وهي عقدُ السببيةِ والمسبَّبية بين الجملتين بعدها، ومعناها: التلازمُ بين الطرفين، وأنَّ شرطَها ملزومٌ لجزائها، فقد ظهر لك أنَّ عدم الخوف قد استلزم عدم المعصية.

ولهذا لم يُصَادِفِ الشيخ محمد الأمين الشنقيطي الصوابَ حيث نفى استلزامَ شرطِها هنا لجزائها، وقرَّر أنها قضيةٌ اتفاقيةٌ لا لزومية، وذلك أنَّ القضيةَ الشرطيةَ قسيمةَ الحملية عند المناطقة: إما منفصلةٌ، وهي ما تنافى طرفاها، وإما **متصلة**، وهي ما اتصل طرفاها، وهذه قسمان: لزوميةٌ وهي ما كان الاتصالُ بين طرفيها لزوميًّا، كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، **واتفاقية**:

وهي ما كان الاتصالُ بين طرفيها اتفاقيا، أي: أنَّ الحكمَ بالاتصال وقع لمجرد توافُقِهما على الصدق في نفس الأمر مِن غير وجودِ علاقةٍ تقتضي ذلك، كقولنا: "إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق"، فإنه حُكِم فيها بالاتصال لكنْ لا لعلاقةٍ بين ناطقيةِ الإنسان وناهقية الحمار، بل لمجرد اتفاق الطرفين وصدقهما في الواقع، لأنهما وُجِدا كذلك، قال الدسوقي: ويدل على ذلك أنه لا يلزم مِن عدم أحدِهما عدمُ الآخر ولا من وجودِ أحدهما وجودُ الآخر، واللازمُ في اللزومية يلزم مِن عدمِه عدمُ الملزوم، والملزومُ فيها يلزم من وجوده وجودُ اللازم، واللازمُ هو التالي، والملزوم هو المقدَّم. (الدسوقي على الخبيصي: 291) ولهذا قال زكريا الأنصاري في "المطلع" : لا علاقةَ بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار حتى تستلزم إحداهما الأخرى، بل توافقَا على الصدق هنا اهـ.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وأما الشرطيةُ المتصلة الاتفاقية، فضابطُها: أنها لا رَبْطَ بين مقدمها وتاليها، أي: لا علاقةَ بينهما أصلًا، لا عقلًا ولا شرعا ولا عادة، ولكنِ اتَّفَقَ في الخارج أنْ صَدَقَ كلٌّ منهما مع صدق الأخرى، أي: اجتمعَا في الوجود، مع أنه لا أثرَ لنفي أحدِهما لو فُرِضَ في نفي الآخر ولا عدمِه، إذ لا علاقةَ بينهما أصلًا، كقولك: "كلما كانت الشمسُ طالعةً كان الإنسان ناطقا"، فلا علاقةَ أصلًا بين طلوع الشمس وبين نُطْقِ الإنسان... ومِن هذا القبيلِ قولُهم: "لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعصه"، لأنَّ عدمَ خوفِه مِن الله لا أثَرَ له في عدم عصيانه، بل قد يكون سببًا لعصيانه فيما يَظهر للناظِر. (آداب البحث والمناظرة: 69 – 70)

قلت: كونُ عدم الخوفِ لا أثرَ له في عدم العصيان، معناه: أنَّ عدم الخوف ليس سببًا في الخارج لعدم العصيان، وهذا لا يقتضي أنْ تكون القضيةُ اتفاقيةً لا لزومية، لأن اللزوميةَ لا يتعين في مقدمها أن يكون سببا في الخارج، وإنما العبرةُ فيها بالملازمة بين طرفيها، وعدمُ السببية في الخارج أعمُّ من عدمِ الملازمة المقتضي كونَها اتفاقية، والأعمُّ لا يدل على الأخص.

ثم قال: واعلم أنَّ الشرطَ الحقيقيَّ في الاتفاقيةِ ليس هو المذكور مع الجزاء، بل سببُ الجزاءِ شيءٌ آخرُ غيرُ مذكورٍ معه في الشرطية المذكورة، كقولهم: "لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه"، فعدمُ العصيان

الذي هو الجزاءُ في مثل هذا المثالِ سببُه غيرُ مذكورٍ معه، فليس سببُه عدمَ الخوف الذي هو الشرطُ في المثال المذكور، ولكنه شيءٌ آخر لم يُذكر، وهو تعظيمُه لله ومحبتُه له المانعةُ من معصيته له ولو لم يكن خائفا. (آداب البحث والمناظرة: 71)

وهذا يؤكد التفاتَه للسببية الخارجية كما لا يخفى.

وقال في تفسيره "أضواء البيان" : وبسببِ عدمِ التنبُّهِ للفرق بين الشرطية اللزومية والشرطيةِ الاتفاقية، ارتبك خَلْقٌ كثيرٌ من النحويين والبلاغِيِّين في الكلام على معنى "لو"، لأنهم أرادوا أنْ يَجمعوا في المعنى بين قولك: "لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا"، وبين قولك: "لو لم يخف الله لم يعصه"، مع أنَّ الشرطَ سببٌ في الجزاء في الأول، لأنها شرطيةٌ لزومية، ولا ربطَ بينهما في الثاني لأنها شرطيةٌ اتفاقية، ولا شك أنَّ مَن أراد أنْ يَجمع بين المفترقين ارتبك، والعلم عند الله تعالى. (أضواء البيان: 4/ 192)

فتأمَّلْ قولَه (مع أنَّ الشرطَ سببٌ في الجزاء في الأول، لأنها شرطيةٌ لزومية) تَجِدْ أنَّ الآفةَ قد دخلتْ عليه من الربط بين التلازم والسببية، حيث عَلَّلَ سببيةَ الشرط بأنَّ الشرطيةَ لزوميةٌ، مع أنَّ اللزوميةَ لا تتعين سببيةُ مقدمها لتاليها في الخارج، إذ مقدمها أعمُّ من ذلك، فكان مرةً أخرى مُستدِلًّا بالأعم على الأخص، وهو لا يدل.

والحاصل أنَّ السببية الخارجية ليست متعيِّنةً فيما نحن فيه كما تقدم، فالشرطُ النحوي لا يجب كونُه مؤثِّرًا في نفس الأمر، لأنَّ الكلامَ في الدلالةِ والاستلزام، وليس مِن شرط الملزومِ كونُه علةً في الخارج، ولا من شرط الدليل كونُه لِمِّيًّا.

قال القرافي: وقد اشتهر في كلام القدماء: أنَّ اللوازمَ معلولاتٌ. وشبهتُهم في ذلك أنَّ الملزوم يقتضي وجودُه وجودَ اللازم، كما أنَّ عدمَ اللازم يقتضي عدمَ الملزوم، وإذا كان الوجودُ يقتضي الوجودَ، كان الوجودُ المقتضِي علةً، لأنَّا لا نعني بالعلة إلا ذلك. ووافقهم الإمامُ (يعني الفخر الرازي) على ذلك. **والجوابُ**: أنَّ العلمَ بوجود الملزوم، يلزم منه العلمُ بوجود اللازم، كما أنَّ العلمَ

بالمشروط يلزم منه العلمُ بوجود الشرط من غير تعليلٍ ألبتة، بل هي ملازماتٌ بين علومٍ في العقول، إما لذواتها، وإما لأسبابٍ خارجية، من غير تعليلٍ بينها، كما أنَّا متى عَلِمْنا وجودَ العَرَض، عَلِمْنا أنَّ هناك جوهرا متحيِّزا، وليس العرضُ علةً للجوهر بالاتفاق، وكذلك العلمُ [بالصَّنعة] يوجب العلمَ بالصانع، مع أنَّ الصانعَ واجبُ الوجود، شديدُ البُعْدِ من التعليل، و[الصنعة] لا تكون علةً لصانعها، وكذلك العلمُ بالمعلول يلزم منه العلمُ بعلته، والمعلولُ لا يكون علة، وإلا لزم الدور. (نفائس الأصول: 8/ 3428)

وقال ابن تيمية: **ليس كلُّ ما كان لازما لغيره يكون ذلك الغيرُ هو العلة المقتضية لوجوده في نفس الأمر**، فإنَّ العلةَ نفسَها لازمةٌ لمعلولها المعيَّن، لا يوجد المعلولُ المعين إلا بتلك العلة، وإنْ قُدِّر وجودُ ما هو مِن جنسه بغير تلك العلة، فليس هو ذلك المعين، والعلةُ لا تكون معلولةً لمعلولها، وهي لازمةٌ له. وكذلك أحدُ المعلولين ملازمٌ للمعلول الآخَر، كالأبوة والبنوة، هما متلازمان، وليس وجودُ أحدِهما علةً للآخر، بل كِلَاهما معلولُ علةٍ أخرى، وكذلك جميعُ المتلازمات، كالناطقية والضاحكية للإنسان، متلازمان وليس أحدُهما علةً للآخر، وكذلك الحس والحركة الإرادية، متلازمان وليس أحدُهما علةَ الآخر، ونظيرُ هذا كثيرٌ في الحسيات والعقليات والشرعيات وكلِّ شيء، فإنَّ نجوم الثريا متلازمة ما دام الفَلَكُ موجودا على هذه الصفة، وليس بعضُها علةً لبعض، وكذلك الأخلاط الأربعة في جسد ابنِ آدم، متلازمة وليس بعضُها علةً لبعض، وصفاتُ الرب تعالى كعِلْمِه وقدرته، متلازمة وليس إحدى الصفتين علة للأخرى، والأدلةُ الدالة على الصانع - جل جلالُه - ، وهي جميعُ مخلوقاتِه، ملزومةٌ لوجوده، وليس فيها - والعياذُ بالله - ما يجوز أنْ يقال: إنه علةٌ له. وبالجملة، فكلُّ دليلٍ فهو مستلزمٌ لمدلوله، والمدلولُ لازمٌ للدليل، وهذا متفق عليه بين العقلاء. (الرد على المنطقيين: 404 - 405)

وقال أيضا: كلُّ دليلٍ في الوجود هو ملزومٌ للمدلول عليه، ولا يكون الدليلُ إلا ملزوما، ولا يكون ملزومٌ إلا دليلا، فكونُ الشيء دليلا وملزومًا أمران متلازمان، وسواء سُمِّيَ ذلك برهانا أو

حجة أو أمارة أو غيرَ ذلك. **وأما كونُه علةً، فأَخَصُّ مِن كونه دليلا**، فكلُّ علةٍ فهي دليلٌ على المعلول، وليس كلُّ دليلٍ علةً. ولهذا كان قياسُ الدلالةِ أعمَّ من قياس العلة، وإنْ كان قياسُ العلة أشرف، لأنه يفيد السببَ العلميَّ والعيني، وقياسُ الدلالة إنما يفيد السببَ العلمي. ولهذا يُعَظِّمون برهانَ اللِّمِّيَّة على برهان الإِنِّيَّة، ويقولون: برهانُ "لِمَ" أشرفُ من برهان "إنَّ". (درء تعارض العقل والنقل: 10/ 122)

والغريبُ أنَّ الشيخ محمدًا الأمينَ نفسَه قد صَرَّح قُبيلَ الكلامِ الذي جلبناه من تفسيره "أضواء البيان" بأنَّ علاقةَ المقدم بالتالي في اللزوميةِ أعمُّ من سببيته له، حيث قال: وقد أوضحتُ الفرقَ بين الشرطية اللزومية والشرطية الاتفاقية في أُرجوزتي في المنطق وشرحي لها في قولي:

مقدم الشرطية المتصله ... مهما تكن صحبة ذاك التال له

لموجب قد اقتضاها كسبب ... فهي اللزومية ثم إن ذهب

موجب الاصطحاب ذا بينهما ... فالاتفاقية عند العلما

ومثال الشرطية المتصلة اللزومية: قولك: "كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا"، لظهور التلازم بين الطرفين، ويكفي في ذلك حصولُ مطلق اللازمية دون التلازم من الطرفين، كقولك: "كلما كان الشيء إنسانا كان حيوانا"، إذ لا يصدق عكسُه، فلو قلتَ: "كلما كان الشيء حيوانا كان إنسانا" لم يصدق، لأنَّ اللزومَ في أحد الطرفين لا يقتضي الملازمةَ في كِلَيْهما، ومطلقُ اللزوم تكون به الشرطيةُ لزوميةً، أما إذا عُدِمَ اللزومُ مِن أصله بين طرفيها فهي اتفاقية، ومثالها: "كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا". (أضواء البيان: 3/ 315)

فقوله (كسبب) صريحٌ في أنَّ مقدم الشرطية اللزومية قد يكون غيرَ سبب، فإن قيل: كونه صريحا ممنوعٌ باحتمال كون الكافِ استقصائيةً لا تمثيلية، قيل: تمثيلُه بـ"كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا" مع تصريحِه بالتلازم من الجهتين المقتضي صحةَ: "كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة" وليس وجودُ النهار سببًا لطلوع الشمس= يدفع ذلك الاحتمال.

ثم هذا معروف في المنطق، لكنَّ تصرُّفَه الذي نقلناه عنه مخالفٌ لهذا مخالفةً ظاهرة، إذ كان مستنده في نفي التلازم بين الطرفين هو كون الأول ليس سببا للثاني، فكأنه طلب السببية، فلما لم يجدها قال: لا تلازُمَ إذًا.

وعلى كلٍّ فالذي نبغي تحقيقَه هو أنَّ الشرطَ النحويَّ لا بد أنْ يكون مستلزما لجزائه، وأنَّ استلزامَه له أعمُّ من كونه سببا في الخارج له، وأنَّ سببيةَ الشرط النحوي المقررةَ هي أعم من السببية الخارجية.

وقد تقدم عن السعد – ومثله لدى الكافيجي – أنَّ (الشرط في اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شيءٌ من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني **ذهنا أو خارجا**)، فسببيةُ الشرط أعمُّ من كونه سببا في الخارج.

ولهذا لما قَدَحَ بعضُهم في استدلالِ ابن الحاجب على أنَّ "لو" لامتناع الأول وهو الشرطُ لانتفاء الثاني وهو الجزاءُ بأنَّ الأولَ سببٌ والثاني مسبَّب، وانتفاءُ السبب لا يستلزم انتفاءَ المسبَّب لإمكان تعدُّد أسبابه فيَخْلُف بعضُها بعضًا، وأما انتفاءُ المسبَّب فإنه يدل على انتفاء كلِّ سبب، وكان قدحُهم: أنَّ الشرطَ عندهم أعمُّ من أن يكون سببا، نحو: "لو كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء"، أو شرطًا نحو: "لو كان لي مالٌ لحججتُ"، أو غيرهما نحو: "لو كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة"= كان **جوابُ** السيالكوتي: أنَّ الشرطَ النحويَّ معتبرٌ فيه معنى السببية، ولذا قال الأصوليون: إنه شرطٌ شبيهٌ بالسبب، وقال في المغني: "إنَّ (لو) دالة على عقد السببية والمسببية"، **لكن السببية المعتبرة فيها الجعليةُ، سواء كانت في الواقع أو لا**، وفي نحو قولنا: "لو كان النهار موجودا فالشمس طالعة"، السببيةُ باعتبار العلم، قال الشربيني: **فلا يَرِدُ ما ليس سببًا في الواقع**. (فيض الفتاح: 3/ 86 – 87)

ولهذا قال بعضُهم فيما يذكره النحاة من كون الشرط سببا: مرادُهم بالسبب مجردُ التوصُّلِ في اعتقادِ المتكلِّمِ ولو ادعاءً، فيَؤُول إلى الملازمة الادعائية، ألا ترى إلى قولِك: "إنْ تشتمني أكرمك"، فإنَّ الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للإكرام، ولا الإكرام سببا حقيقيا له، لا خارجًا ولا ذهنا، لكن

المتكلِّم اعتبر تلك النسبةَ بينهما إظهارًا لمكارم الأخلاق، يعني أنه بمكانٍ يصير الشتمُ الذي هو سببُ الإهانة عند الناس سببَ الإكرام **عنده**. (كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1013 – 1014)

ومِن ذلك سببيةُ وِجدان المالِ للحج في قول القائل: "لو كان لي مالٌ لَحَجَجْتُ"، كما أشار السيالكوتي، فلا يُعترَضُ عليها بأنَّ وِجدانَ المالِ في الخارج شرطٌ لا سبب، لأنَّ شرطيتَه باعتبار الشارع، وأما السببيةُ فهي باعتبار تعيينِ هذا المتكلِّمِ الذي رَبَطَ الحجَّ بوجدان المال على معنى أنه لو وُجِد المالُ للَزِم من ذلك أنْ يَحُج، فجَعَل وجدان المال مقتضيا للحج، ومِن هذا النذورُ، فهي أسبابٌ جعلية، يُعَيِّنُها المتكلِّمُ ليكونَ تحقُّقُها مستلزمًا لفعلٍ يُلزِم نفسَه بأدائه، ومِثْلُ هذا: الأسبابُ الشرعية، فهي بجعلِ الشارع لها أسبابا، وإلا فليستْ مقتضيةً لمسبَّباتها بذاتها، وكونُها جعليةً لا ينافي أنها صارتْ بذلك أسبابًا في الواقع، يَلزم مِن تحقُّقِها فيه تحقُّقُ مُوجَبِها.

قال الشيخ إبراهيم الرياحي: ليس المرادُ بالعلاقةِ التي تُعتبَر في كون السببِ سببًا، العلاقةَ التي تكون مِن ذات الشيءِ لا باعتبار جاعل السبب سببا، بل المرادُ العلاقةُ التي اعتبرها المعتبِرُ في كون الشيء سببا، سواء كان ذلك المعتبِرُ شرعًا في السبب الشرعي أم كان غيرَه في غيره، ويُعلم ذلك بالربط بينهما وجودًا وعدما في الاستعمال على الصورة التي تكون في الأسباب مع مسبَّباتها، فالربطُ المذكورُ أثرٌ يدل على العلاقة، والشيءُ كما يُعلَم بنفسه يُعلم بأثره، كالعقلِ في الإنسان، فإنه يُعلم بآثاره، كالإدراكِ وغيره من توابعه، وحينئذ يَظهر لك كونُ زوالِ الشمس سببًا لوجوب الظهر، لأنَّ الشارعَ ربط بينهما وجودًا وعدما على الصورة المعهودة في ربط المسبَّبات بالأسباب. (إتقان الضبط: 39)

ولعلَّ أصلَ القلقِ في كلام الشيخ الشنقيطي: هو ما وقع لابن هشام في "المغني"، فإنه مما وَجَّه به عدمَ دلالةِ "لو" في أثر عمر على انتفاء الجواب: أنه لَمَّا فُقِدتِ المناسبة، انتفت العِلِّيَّة، فلم يجعل عدمَ الخوف علةَ عدمِ المعصية، فعَلِمْنا أنَّ عدمَ المعصية معلَّلٌ بأمرٍ آخر، وهو الحياءُ والمهابة

والإجلال والإعظام، وذلك مستمِرٌّ مع الخوف، فيكون عدمُ المعصية عند عدم الخوف مستنِدًا إلى ذلك السببِ وحدَه، وعند الخوف مستندا إليه فقط أو إليه وإلى الخوف معًا. (مغني اللبيب: 252)

وواضِحٌ التفاتُ ابنِ هشام إلى التعليل والسببية في الخارج، ولهذا زعم أنَّ في قول سيبويه: "لو"حرف لما كان سيقع لوقوع غيره= إشكالا، قال: فإنَّ اللام من قوله "لوقوع غيره" في الظاهرِ لامُ التعليل، وذلك فاسد. وقال في جملة الأمثلة التي تنقُض ذلك: وعدمُ معصيةِ صهيبٍ ليست معلَّلةً بعدم الخوف بل بالمهابة، والجوابُ أنْ تُقدَّرَ اللامُ للتوقيت مثلها في {لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ}، أي: إنَّ الثاني يَثبُت عند ثبوت الأول. (مغني اللبيب: 253 ، والدسوقي عليه: 1/ 365 ، وانظر: الصبان على الأشموني: 4/ 53)

فكتب محمد الأمير عليه: يمكن التعليلُ نظرًا لما اعتبره المتكلِّمُ في الربط. (الأمير على المغني: 1/ 207 ، وانظر: الدسوقي على المغني: 1/ 365) أي: أن الأمر أعم من العلية الخارجية، كما تقدم.

وقولُ ابنِ هشام (لما فُقدت المناسبة) أي: الملازمة، ولهذا لما قال في "جمع الجوامع" : (ثم ينتفي التالي إنْ ناسَب) المقدَّمَ، قال المحلي: بأنْ لَزِمَه عقلًا أو عادة أو شرعا، فقال العطار: (قولُه: بأنْ لَزِمَه عقلًا) تصويرُ المناسبة. (العطار على المحلي: 1/ 452) ثم رأيت ابنَ قاسم يصرح بأنَّ المراد بالمناسبة: اللزومُ مطلقًا، عقليا أو غيرَه. (الآيات البينات: 2/ 246) وتمامُ ما في "جمع الجوامع" : (ثم ينتفي التالي إنْ ناسَبَ ولم يَخْلُفِ المقدَّمَ غيرُه)، حتى لا يَرِدَ عليه أنَّ انتفاءَ الملزوم لا يستلزم انتفاءَ اللازم. (وانظر: الآيات البينات: 2/ 246 ، والدرر اللوامع للكوراني: 2/ 164 - 165)

وقال الدسوقي على المغني: قوله (أنه لَمَّا فُقِدت الخ) لأنه لا مناسبةَ بين عدم الخوف الذي هو الشرطُ وبين عدم العصيان، وإنما المناسبةُ بين الخوف وعدم العصيان. (الدسوقي على المغني: 1/ 364)

على أنَّ قولَ جمعِ الجوامع (إنْ ناسَب) لا وجهَ له، لأنَّ التالي لا يكون إلا كذلك، أي: لازما للمقدَّمِ بوجهٍ من وجوه الملازمة، ولهذا قال ابنُ قاسم: قوله: "إنْ ناسَبَ المقدم" أي: لَزِمَه، كما هو

الفَرْضُ. (الآيات البينات: 2/ 247) أي: فرضُ كونِه تاليا وجوابا، وقال البناني: قوله: (إن ناسب المقدم) أي: كان لازمًا له، وهذا لا مفهومَ له، وإنما هو تصريحٌ بالواقع، فإنه معلومٌ من قوله: "واستلزامه لتاليه"، ولهذا قال شيخ الإسلام قوله: "إن ناسب" يُغني عنه ما بعده، لأنَّ المدارَ عليه. (البناني على المحلي: 1/ 355) وقال ابن قاسم: قول المصنِّفِ (إن ناسب المقدم) قد يقال: لا حاجة إليه، لأنه لا يكون إلا مناسبا، لأن المراد بمناسبته لزومُه كما تقدم، وهذا اللزوم ثابتٌ له مطلقا، وقد استُفيد من قوله "واستلزامه لتاليه"، فإنه إذا كان مدلولُه استلزامَ المقدم للتالي، لزم أن التالي لا يكون إلا لازما، وإن كان لزومه له تارة باعتبار نفسه، وتارة باعتبار ما تضمنه، كما بيَّنه شيخنا العلامة في حواشيه، فليتأمل. (الآيات البينات: 2/ 247) وقال بعدُ أيضا: وذلك لأنه فَرَض أوَّلًا بقوله "واستلزامه لتاليه" أنَّ الجزاءَ لازمٌ للشرط، ولزومُه له هو المرادُ بالمناسبة في هذا المقام. (الآيات البينات: 2/ 251)

فإذا كان تقديرُ عدم المناسبة معناه تقديرُ عدم السببية والملازمة، كان ذلك نقضًا للشرطية، إذ قد صرح ابن هشام نفسُه بأنَّ الشرطية: "عقد السببية والمسبَّبية بين الجملتين"، (المغني: 249) بمعنى أنَّ مضمونَ الأولى سببٌ لمضمون الثانية، (العطار على المحلي: 1/ 450) ولهذا لما قال ابن مالك: لو حرفُ شرط، قال الشاطبي: ومعنى كونِها حرفَ شرطٍ: أنها تقتضي جملتين: الأولى منهما مستلزمٌ للثانية، فالأولى شرط، والثانية جوابُ ذلك الشرط، فإذا قلت: "لو قام زيد لقام عمرو"، فأنت قد أتيتَ بـ"لو" لتجعل قيامَ زيدٍ يَلزم مِن وجوده قيامُ عمرو، فالجملةُ الأولى كجملةِ الشرط في "إنْ" والثانية كجملة الجواب من حيث كانت كلُّ واحدةٍ من الجملتين الأُولَيين سببًا في كل واحدةٍ من الأخريين. (المقاصد الشافية: 6/ 179 ، وانظر: شرح المفصل لابن يعيش: 5/ 106) وقال السيالكوتي: إنَّ كونَ الأول سببا للثاني يقتضي أنْ يكونَ تحقُّقُ مضمونِ الأول مُفْضِيًا إلى تحقق مضمون الثاني. (فيض الفتاح: 3/ 53) فالسببيةُ استلزامٌ وإفضاء، وقال ابن هشام نفسُه أيضا: إذا

قيل: "لو" حرفٌ يقتضي في الماضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، كان ذلك أجودَ العبارات. (مغني اللبيب: 253) فكيف تُعَدُّ "لو" بعد ذلك حرفَ شرطٍ ولا سببيةَ ولا استلزام؟!

ولهذا استشكل المتكلمون على "المغني" قولَه (ثم تارةً يُعقل بين الجزأين ارتباطٌ مناسِبٌ وتارة لا يعقل)، حيث فَرَض ألا يكون بين الشرط والجزاء سببيةٌ، فقال الشُّمُنِّي: في الشرح (يعني شرحَ الدماميني) : اعترافُه بأنَّ الشرطَ سببٌ يأبَى هذا التقسيمَ، فإنَّ السببَ يقتضي ارتباطًا مناسبا بينه وبين مسبَّبه، ألا تراه قال بعد ذلك: الثاني: أنه لما فُقِدت المناسبةُ فُقِدت العِلِّيَّة، فحيث تنتفي المناسبةُ تنتفي السببية، فلا يتأتَّى التقسيمُ المذكور. وأقول: إنما اعترف بدلالة "لو" على عقد السببية والمسبَّبية، ولا يلزم من الدلالة على ذلك تحقُّقُ السببية، ولو سُلِّمَ، فمرادُ المصنِّفِ أنَّ الجزأين مع قطع النظر عن "لو" قد يُدرِكُ العقلُ بينهما تناسُبًا مقتضيًا لذلك الارتباطِ وقد لا يُدرِك، وقد أشار الشارحُ (الدماميني) إلى هذا بقوله بعد ذلك: وقد يقال: إنَّ التقسيمَ لم يَقَعْ بالنسبة إلى المناسبة وإنما وقع بالنسبة إلى التعقُّلِ فقط، والمنافي هو الأول. (الشمني على المغني: 2/ 55 – 56 ، والدماميني على المغني: 2/ 818 ت اللوحي) وهو ما اقتصر عليه الأميرُ حيث قال: قولُه (وتارةً لا) المنفيُّ تعقُّلُ الارتباط المناسِب، وأما أصلُ الارتباط فحاصلٌ بالشرطية. (الأمير على المغني: 1/ 206)

وإن كان هذا الأخيرُ لا يَرتضيه الدردير، فقد كتب الدسوقي على هذا الموضع من "المغني" : فيه أنَّ هذا التقسيمَ لا يَصح مع كونها تُفيد عقدَ السببية والمسببية، إذ حيث أفادتْ ذلك، لا يُعقل عدمُ الارتباط بين الجزأين، والجوابُ أنَّ هذا التقسيمَ منظورٌ فيه للجزأين في حد ذاتهما، وأما عقدُ السببية والمسببية فهو مفاد من "لو"، فلا تَنافي، وهذا الجوابُ أجاب به الدماميني، وسيأتي ما فيه اهـ تقريرُ شيخنا الدردير. (الدسوقي على المغني: 1/ 362 – 363)

وما فيه هو أنَّ كلامَ ابن هشام واضحٌ في أنَّ هذا القسمَ ليس فيه عقدُ سببيةٍ ومسببية ولا استلزام، ولهذا لما قال ابن هشام (والنوع الثاني: قسمان) يَقْصِدُ ما لا يُعقَل فيه بين الجزأين ارتباطٌ مناسب، قال الدسوقي: أنت خبيرٌ بأنَّ هذا النوعَ بقسميه ليس داخلًا في كلام المحققين، وإنما كلامُ

المحققين محصورٌ في النوع الأول، وحينئذ فلا عقدَ سببية في النوع الثاني خلافًا لجواب الشارح المتقدِّم. (الدسوقي على المغني: 1/ 363 - 364)

ولما استدرك على ابن مالك بأنَّ عبارتَه لا تفيد أنَّ اقتضاءَها للامتناع: في الماضي= قال الدسوقي: ولا تفيد النوعَ الثاني بقسميه، لأنه ليس بين الشرط والجواب تلازُمٌ. (الدسوقي على المغني: 1/ 365)

ولما صرح بأن أجود العبارات أن يقال: لو حرف يقتضي في الماضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، قال الدسوقي: فيه نظر، لأنَّ قولَه (واستلزامه الخ) لا يشمل النوعَ الثاني بقسميه، لأنه لا استلزامَ فيه. (الدسوقي على المغني: 1/ 366)

والآفةُ دخلتْ على ابن هشام مِن ربطه الاستلزامَ بالسببية الخارجية، وقد عرفت أن المستلزم للشيء أعم من أن يكون علة وسببا له في الخارج.

وأما قولُ الشمني (إنما اعترف بدلالة "لو" على عقد السببية والمسببية، ولا يلزم من الدلالة على ذلك تحقُّقُ السببية) فجوابُه: أنَّ السببيةَ إنْ لم تكن متحقِّقَةً في بعض الموارد، فهذا يعني أنها لا تدل على عقد السببية دائما، وهل تُعلم دلالةُ الحرفِ إلا من تَتَبُّعِ الموارد؟! فإن سَلَّمَ عدمَ دلالتِها على عقد السببية في موارد عدم تحقُّقِ السببية، لزم التسليمُ بأنها في تلك الموارد ليست حرفَ شرط، لأنَّ الشرط عندهم عقدُ السببية والمسببية، لكنَّ ابنَ هشام يَعُدُّها ثمةَ حرفَ شرطٍ كما هو ظاهر.

فإن قال: بل هي في تلك الموارد دالةٌ على عقد السببية والمسببية، فالمتكلِّمُ باستعماله لـ"لو" قد دَلَّ على سببية الشرط للجزاء، ولكن لا يلزم أن تكون السببيةُ متحققة في نفس الأمر= فقد لَزِمَه تغليطُ مَن تكلم بمثل ذلك وعدمُ مطابقةِ كلامِه للواقع، وهذا تكلُّفٌ لا يلتزمه ابنُ هشام نفسُه، كيف وقد ذكر تحتَ هذا الضربِ آياتٍ قرآنيةً فضلًا عن المقالة العمرية. (انظر: المغني: 252 - 253)

إلا أن يقول: هي دالةٌ على عقد السببية بالمعنى الأعم من السبب الخارجي، ولا يلزم من ذلك تحقُّقُ السببية الخارجية، فهذا حقٌّ، إذ الأعمُّ لا يستلزم الأخص، ولكنه لا ينفع ابنَ هشام، لأنَّ كلامَه في السببية الخارجية كما لا يخفى.

والحاصلُ تقريرُ الملازمة بين الشرط والجزاء في مثل المقالة العمرية، وأنها لم تَنْسَلَّ عن عقد السببية والمسببية التي هي حقيقةُ الشرط.

وقد نقل الشربيني عن شيخه قولَه: لا شكَّ أنَّ لزومَ شيءٍ لشيء يتوقف على كلٍّ من اللازمية والملزومية، واللازميةُ هي عينُ الارتباطِ المقيَّدِ به الجزاءُ، فإنَّ قولنا: عدم العصيان المرتبطُ بعد الخوف، [معناه] عدم العصيان اللازمُ لعدم الخوف، ولا شكَّ أنَّ اللازميةَ مفهومةٌ من "لو" أيضا، فتأمله. (فيض الفتاح: 3/ 90)

وقد صرح بدر الدين ابن مالك أيضا بالاستلزام، حيث قال في تكملة شرح تسهيل والده: في قولك: "لو ترك العبدُ سؤالَ ربه لأعطاه" تَرْكُه السؤالَ محكومٌ بكونه مستلزِمًا للعطاء، وفي قول عمر رضي الله عنه: "نِعْمَ العبدُ صُهَيبٌ، لو لم يخف الله لم يعصه" عدمُ الخوف محكومٌ بكونه مستلزِمًا لعدم المعصية. (شرح التسهيل: 4/ 94 ، باختصار غير مخل)

وصرح ابن الحاجب أيضا في "شرح الكافية" بأنَّ الاستلزامَ في مثل ما نحن فيه متحقِّق، فقد قال في شأن ما جاء عن عمر رضي الله عنه وقولِ القائل: "لو أهنتني لأكرمتك" : مقصودُ المتكلِّمِ بمثل ذلك أنَّ هذا المشروطَ لازمٌ لهذا الشرط الذي يُتوهم بُعْدُه عنه، فهو في استلزامِه غيرَه أولى، وإذا استلزم نفيُ الخوف نفيَ العصيان، كان استلزامُ الخوف نفيَ العصيان أولى، وإذا استلزمتِ الإساءةُ الإحسانَ، فاستلزامُ الإحسان للإحسان أولى. ومقصودُ المتكلِّمِ بمثل ذلك أنْ يُخبره أنَّ هذا المشروطَ حاصلٌ على كل تقدير، لأنه إذا استلزم الشيءَ ونقيضَه، كان ثابتًا على كل حالٍ، لحصول الحصر. (شرح الكافية لمؤلفها ابن الحاجب: 3/ 1002)

وعلى نهج ما قاله ابن الحاجب قال الرَّضِيُّ في "شرح الكافية" : قد يجيء جوابُ "لو" قليلًا لازمَ الوجودِ في جميع الأزمنة في قَصْدِ المتكلِّم، وآيةُ ذلك أنْ يكون الشرطُ مما يُستبعَد استلزامُه لذلك الجزاء، بل يكون نقيضُ ذلك الشرطِ أنسبَ وأليقَ باستلزام ذلك الجزاء، فيلزم استمرارُ وجودِ ذلك الجزاء على كلِّ تقدير، لأنك تَحْكُم في الظاهر أنه لازمٌ للشرط الذي نقيضُه أولى باستلزام ذلك الجزاء، فيكون ذلك الجزاءُ لازمًا لذلك الشرطِ ولنقيضه، فيلزم وجودُه أبدًا، إذ النقيضان لا يرتفعان، مثاله: "لو أهنتني لأكرمتك"، فإذا استلزمتِ الإهانةُ الاكرامَ، فكيف لا يَستلزِم الاكرامُ الاكرامَ، ومنه قولُه تعالى: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ} إلى قوله: {مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ}، أي: لَبَقِيَتْ، وقولُ عُمَرَ رضي الله عنه: "نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه"، أي: لو أَمِنَ لأطاع، وقوله تعالى: {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا}. (شرح الكافية: 4/ 451 – 452 ، وانظر: الكليات لأبي البقاء: 785 – 786)

وتقدَّمَ للسعد في "المطول" مثلُه، مع التصريحِ بأنه يُستعمل لذلك المعنى "إنْ" و"لو". (انظر: المطول: 336 ، وفيض الفتاح: 3/ 89 – 90)

هذا مع تصريح ابنِ سينا في "الشفاء" بأنَّ لفظةَ "إنْ" شديدةُ الدلالةِ على اللزوم. (شرح المطالع للقطب الرازي: 2/ 219 ، وشرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي: 431 ، وأقره الأُرْمَوي في "المطالع"، والخونجي في "الكشف". انظر: كشف الأسرار عن غوامض الأفكار: 198 . وابن تيمية في الأصل مُصَرِّحٌ: بأنَّ الاشتراطَ بـ "إنْ" يدل على أنَّ الأولَ مستلزِمٌ للثاني)

كما صرح بالملازمة الشريفُ الجرجاني، فإنه قال في حاشيته على الشرح العضدي: وقد تُستعمَل "لو" لمجرد الملازمة مِن غير أنْ يُقصَدَ عدمُ الملزومِ بعدم اللازم أو عكسه، كما في قوله عليه السلام: "لو لم يخف اللهَّ لم يعصه". (حاشية الشرح العضدي: 1/ 409)

وقد قال الشيخ محمد الطيب ابن كيران: إنَّ الجزاءَ لازمٌ للشرط في جميع أقسام "لو" وغيرها من أدوات الشرط. (رسالة لو الشرطية: 210)

ولهذا لما ذكر بدر الدين ابن مالك "لو" الشرطيةَ وأنها تقتضي جملتين الأولى منهما مستلزمةٌ للثانية، قال في تعليل ذلك: **لأنها شرطٌ** والثانية جوابُه. (شرح التسهيل: 4/ 94 وانظر: 95 أيضا) فهذا ظاهرٌ في أنَّ حقيقةَ الشرطِ تقتضي كونَه مستلزمًا للجواب.

ولما قال ابن مالك في التسهيل" : "لو" حرفُ شرطٍ يقتضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، قال خالد الأزهري: قولُ المصنِّفِ (واستلزامَه لتاليه) مستغنًى عنه بقوله (حرفُ شرط)، **لأنَّ ذلك معنى للشرط**. (موصل النبيل لخالد الأزهري: 4/ 1599)

وقال القرافي في "شرح المحصول" : **إنَّ الشرطَ وَضْعُه: أنْ يكون ملزومًا للجزاء، وأنْ يكونَ الجزاءُ لازمًا للشرط**، كقوله: "إنْ كان هذا عشرةً فهو زوج"، ولو عكستَ، فقلتَ: "لو كان زوجا لكان عشرة"، لم يَتِمَّ كلامُك. (نفائس الأصول: 5/ 2320)

لكنَّ القرافيَّ لما لم يتبينِ التلازُمَ والربطَ بين الطرفين في نحو الصُّوِر المتقدمة، فإنه قرر أنَّ "لو" قد تجيء لقطع الربط لا لأجل الربط، فقال في "الفروق" ما نصُّه: الذي ظهر لي أنَّ "لو" أصلُها أنْ تُستعمَل للربط بين شيئين، ثم إنها أيضا تُستعمل لقطع الربط، فتكون جوابا لسؤالٍ محقَّقٍ أو متوهَّم وقع فيه ربطٌ، فتقطعُه أنتَ لاعتقادِك بطلانَ ذلك الربط، كما لو قال القائل: "لو لم يكن زيدٌ زوجًا لم يَرِثْ"، فتقول له أنت: "لو لم يكن زوجًا لم يُحْرَم"، تريد أنَّ ما ذكره من الربط بين عدم الزوجية وعدم الإرث ليس بحق، فمقصودُك قطعُ ربطِ كلامِه لا ارتباطُ كلامِك، وتقول: "لو لم يكن زيدٌ عالما لأُكْرِم"، أي: لشجاعته، جوابا لسؤالِ سائلٍ تتوهَّمُه أو سمعتَه وهو يقول: "إنه إذا لم يكن عالما لم يُكرم"، فيَربط بين عدم العلم وعدم الإكرام، فتقطع أنت ذلك الربطَ وليس مقصودُك أنْ تَربِط بين عدم العلم والإكرام، لأنَّ ذلك ليس بمناسِبٍ ولا مِن أغراض العقلاء، ولا يتجه كلامُك إلا على عدم الربط، كذلك الحديث، لَمَّا كان الغالبُ على الناس أنْ يَرتبطَ عصيانُهم بعدم خوفهم، وأنَّ ذلك في الأوهام، قَطَع رسولُ الله صلى الله عليه وسلم هنا الربطَ وقال: "لو لم يخف الله لم يعصه". (الفروق: 1/ 90 – 91) قال الدماميني: وهذا شيءٌ لم يَقُلْه أحدٌ غيرُه. (تحفة الغريب: 2/ 812 ت

اللوحي) وقال الزركشي: كون "لو" مستعمَلًا لقطع الربط لا دليلَ عليه، ولم يَصِرْ إليه أحد، مع مخالفته الأصل. (البحر المحيط: 3/ 185)

وقال ابن القيم ردًّا على القرافي: وهذا الجوابُ فيه ما فيه، فإنه إنِ ادعَى أنَّ "لو" وُضِعتْ أو جِيء بها لقطع الربط، فغَلَطٌ، فإنها حرفٌ من حروف الشرط التي مضمونُها ربطُ السبب بمسبَّبِه، والملزومِ بلازمه، ولم يُؤتَ بها لقطع هذا الارتباط، ولا وُضِعَتْ له أصلًا، فلا يُفسَّر الحرفُ بضِدِّ موضوعه. ونظيرُ هذا قولُ مَن يقول: إنَّ "إلا" قد تكون بمعنى "الواو"، وهذا فاسد، فإنَّ "الواو" للتشريك والجمع، و"إلا" للإخراج وقطع التشريك، ونظائرُ ذلك.

وإنْ أراد أنَّ قطْعَ الربطِ المتوهَّمِ مقصودٌ للمتكلِّم من أدلةٍ، فهذا حق، ولكن لم ينشأ هذا مِن حرف "لو"، وإنما جاء مِن خصوصيةِ ما صَحِبَها مِن الكلام المتضمِّنِ لنفي ما تَوهمه القائلُ أو ادعاه، ولم يأتِ مِن قِبَل "لو". (بدائع الفوائد: 1/ 96 – 97) والبهاءُ السبكي أيضا لم يرتضِ جوابَ القرافي. (انظر: عروس الأفراح: 1/ 339 – 340)

هذا، ولعل أصلَ ما قرره ابنُ هشام مِن جَعْلِ أمر العلاقة بين الشرط والجزاء متردِّدًا بين المناسبة وعدمها، هو ما وقع للتقيِّ السبكي في كتاب "كشف القناع في حكم (لو) للامتناع" و"النوادر الهمدانية"، فإنه قال ثمةَ ما نصُّه: تتبَّعْتُ مواقعَ "لو" من الكتاب العزيز والكلامِ الفصيح، فوجدتُ أنَّ المستمرَّ فيها: انتفاءُ الأول، وكونُ وجودِه لو فُرِضَ مستلزِمًا لوجود الثاني. وأما الثاني: فإنْ كان الترتيبُ بينه وبين الأول مناسِبًا، ولم يخلُفِ الأولَ غيرُه، فالثاني منتفٍ في هذه الصورة، كقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا}، وكقول القائل: "لو جئتني لأكرمتك"، لكن المقصود الأعظم في المثال الأول نفيُ الشرطِ رَدًّا على من ادعاه، وفي المثال الثاني أنَّ الموجِبَ لانتفاء الثاني هو انتفاءُ الأول لا غير. وإن لم يكن الترتيبُ بين الأول والثاني مناسبا، لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب الأولى، مثل: "نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه"، فإنَّ المعصيةَ منتفيةٌ عند عدم الخوف، فعند الخوف أولى. وإن كان الترتيبُ مناسبا ولكن للأول عند انتفائه شيءٌ

آخَرُ يَخْلُفُه مما يقتضي وجودَ الثاني، فالثاني غيرُ منتفٍ، كقولنا: "لو كان إنسانا لكان حيوانا"، فإنه عند انتفاءِ الإنسانية قد يخلفها غيرُها مما يقتضي وجودَ الحيوانية. قال: وهذا ميزانٌ مستقيمٌ مُطَّرِدٌ حيث وردتْ "لو" وفيها معنى الامتناع. انتهى. (طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: 10/ 277 – 278 ، ومنع الموانع له أيضا: 150 – 151 ، وبصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي: 4/ 449 – 450)

وأما ابنُ السبكي فهو مصرِّحٌ بكونه مُلَخِّصًا لكلام أبيه (انظر: منع الموانع: 151) ، وهذا عُذْرُه في قوله (إنْ ناسَبَ المقدَّمَ) الذي تقدم الاعتراضُ عليه.

(تنبيهان) :

(الأول) : الذي انتهى إليه البحثُ كما رأيتَ هو تثبيتُ لزومِ الجزاء للشرط في المقالة العمرية، وقد صرح المحقق عبد الرحمن الشربيني في تقريره على حواشي المطول للسيالكوتي بأنَّ الأثرَ العمريَّ لا يَرِدُ على ما قاله المناطقة، قال: لأنَّ معناها عندهم لزومُ الثاني للأول فقط، سواء كان لازمًا لغيره أو لا، ولم يقولوا بأنها لا تُستعمَل إلا في الاستدلال. (فيض الفتاح: 3/ 89) حتى يَرِد الإشكالُ بأنَّ انتفاءَ الجزاء لا يلزم منه انتفاءُ الشرط، لأنَّ السعد قال: فهُمْ (يعني أرباب المعقول) يَستعملونها للدلالة على أنَّ العلمَ بانتفاء الثاني علةٌ للعلم بانتفاء الأول ضرورةَ انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اهـ .

وانتفاء الجزاء ههنا وهو ثبوت المعصية (لأن نفي النفي إثبات) لا يستلزم انتفاءَ الشرط وهو ثبوتُ الخوف، كما هو لائح.

ولم يلزم من انتفاء اللازم انتفاءُ الملزوم، لأنَّ الجزاءَ ههنا لازمٌ للشرط ونقيضِه، كما هو مقتضى هذا الاستعمال، والنقيضان لا ينتفيان معًا.

وههنا يثور إشكالٌ على دعوى اللزوم بين طرفي المقالة العمرية، وهو أنَّ قضيةَ اللزوم أنْ يَنتفيَ الملزومُ لانتفاء اللازم، فإذا ثبت الملزومُ مع انتفاء اللازم فقد بطل اللزومُ وتبين أنَّ ما فرضْناه لازما لم يكن في نفس الأمر لازما، وإلا لثبت لثبوت الملزوم.

والجوابُ يتوقف على بيان مقدمة، وهي: أنَّ الملازمةَ إما كليةٌ وإما جزئية، قال القرافي: **الكليةُ** في علم المنطق: ما تلزم في جميع الأحوال الممكنة، و**الجزئية**: ما تلزم في بعضها فقط، هذا النحوُ محرَّرٌ هناك. (نفائس الأصول: 2/ 560 – 561)

وذلك أنَّ القضية الشرطية المحصورةَ في المنطق إما أن تكون كلية أو جزئية، وهي في هذا كالحملية، والذي يعنينا ههنا من الشرطيةِ هو الشرطيةُ المتصلة اللزومية.

فكليتُها بحسب كليةِ الحكم باللزوم، فاللزوميةُ إنما تكون كليةً إذا كان التالي لازمًا للمقدم في جميع الأزمان وعلى جميع الأوضاع – أي: الأحوال – الممكنةِ الاجتماع مع المقدم، وهي الأوضاعُ التي تَحْصُل للمقدم بسبب اقترانه بالأمور الممكنة الاجتماع معه.

فإذا قلنا: "كلما كان زيدٌ إنسانا كان حيوانا"، أردْنا به أنَّ لزومَ الحيوانية للإنسانية ثابتٌ في جميع الأزمان، ولسنا نقتصر على ذلك القدر، بل نزيد مع ذلك أنَّ اللزومَ متحقِّقٌ على جميع الأحوال التي أمكَن اجتماعُها مع وَضْع إنسانيةِ زيد، مثل كونه قائما أو قاعدا، أو كون الشمس طالعة، أو كون الحمار ناهقا، إلى غير ذلك مما لا يتناهى.

ولا يُشترَط إمكانُ هذه الأوضاع في أنفسها، بل أنْ يُمكِنَ اجتماعُها مع المقدَّم لو وقعتْ، وإنْ كانت محالةً في أنفسها، ولذا تَصدُق مع المقدَّم الكاذب، نحو: "كلما كان الحجر إنسانا كان حيوانا"، أي: أنَّ لزوم حيوانيةِ الحجر لإنسانيته ثابتٌ مع كل وضعٍ يمكن اجتماعُه معه مِن كونه ناطقًا وكاتبا وضاحكا، وفي أيِّ زمانٍ ومكان، ولا شكَّ أنَّ هذه الأوضاعَ كلَّها تُجامِعُ الحجرَ لو كان إنسانًا، غيرَ أنها مستحيلةٌ في أنفسها، لاستحالة صيرورةِ الحجرِ إنسانًا.

وإذا عرفتَ مفهومَ الكلية، فكذلك الجزئيةُ بجزئيةِ الأزمان والأحوال، حتى يكون الحكمُ باللزوم في بعض الأزمان وعلى بعض الأوضاع من غير تعيين، كقولنا: "قد يكون إذا كان هذا الشيءُ حيوانا كان إنسانا"، فإنَّ الحكمَ بلزوم الإنسانيةِ للحيوان إنما هو على وضعِ كونِه ناطقًا. (انظر: القطبي مع السيد: 313 – 319 ، ونفائس الدرر لليوسي: 457 – 460)

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنَّ الملازمةَ الجزئيةَ لا يلزم فيها من انتفاء اللازمِ انتفاءُ الملزوم، لجواز ثبوتِ المقدَّم في غير الوضع الذي يكون فيه التالي لازمًا له، كثبوتِ الحيوان في وضعِ كونِه صاهلًا مثلًا، فإنه لا تلزمه في ذلك الوضعِ الإنسانيةُ، فقد انتفتِ الإنسانيةُ اللازمةُ له ملازمةً جزئية ولم يَنتفِ هو بل ثبت في وضعِ الصاهلية.

قال القرافي: **مِن خصائص الملازمةِ الجزئية أنْ لا يَلزمَ مِن عدم اللازمِ عدمُ الملزوم**، لاحتمالِ وجودِه بدونه في الحالة التي هو ليس لازمًا له فيها. (نفائس الأصول: 2/ 560 – 561)

ولهذا قال الشَّوشاوي: **قولُهم: يلزم من انتفاء اللازم انتفاءُ الملزوم، خاصٌّ بما إذا كانت الملازمةُ كليةً**، أي: عامة، وأما إذا كانت جزئية، أي: خاصة، فلا يلزم نفيُه مِن نفيه. (رفع النقاب: 6/ 234)

ومن هنا صَحَّ أنْ تتركب اللزوميةُ الجزئيةُ الصادقة مِن مقدَّمٍ صادقٍ وتالٍ كاذب، بخلاف اللزومية الكلية الصادقة فإنَّ تَرَكُّبَها من ذلك محال، وإلا لزم كَذِبُ الصادق، لاستلزام كذبِ اللازمِ كذبَ الملزوم، وصِدْقُ الكاذبِ، لاستلزام صدقِ الملزوم صدقَ اللازم، قال القطب الرازي: أما إذا كانت اللزوميةُ جزئيةً فيمكن تركبها من مقدم صادق وتال كاذب، لجواز أنْ يكون صدقُ المقدم على بعض الأوضاع، وصدقُ الملازمة الجزئية على الأوضاع الأخر، فلا يلزم المحذوران المذكوران، فإنَّا إذا قلنا: "قد يكون إذا كان الشيءُ حيوانا كان ناطقا"، يجوز أنْ يصدق أنه حيوان على وضعِ الفرسية، ويكذب أنه ناطقٌ مع صدق الملازمة على بعض الأوضاع. (شرح المطالع مع السيد: 2/ 200)

إذا تمهد هذا قلنا: الملازمةُ بين مقدم المقالة العمرية وتاليها ملازمةٌ جزئية، لأنَّ لزومَ عدم المعصية لعدم الخوف ليس متحقِّقًا في جميع أحوالِ عدم الخوف، بل في وضعٍ خاص وهو حيث كان للخوفِ خَلَفٌ في سببيته لعدم المعصية، كالمحبة مثلًا أو الحياء، وأما في وضعٍ تنتفي فيه سائرُ أسبابِ عدم المعصية، فلا يكون عدمُ المعصية لازمًا، بل ينتفي لانتفاء جنسِ سببه، ففي هذا الوضعِ انتفى التالي ولم يَنتفِ المقدَّم، فلم يلزم من انتفاءِ اللازم انتفاءُ الملزوم.

ولا يُشكِل على المنطقيين كونُ الشرطيةِ لم تُسوَّرْ بالسور الجزئي الذي هو عندهم "قد يكون"، لأنَّ "لو" عندهم للإهمال مثل "إنْ" و"إذا"، والمهملةُ في قوة الجزئية.

ثم نقول: وأما الضربُ الآخَر من الاستدلال في القياس الاستثنائي المتصل، وهو استثناءُ عين المقدم المنتج لعين التالي، فإنه ليس مقصودًا فيما نحن فيه، لأنَّ سوقَ الكلامِ واضحٌ في الثناءِ على صُهيبٍ بأنه لا يعصي، بما قام به من إجلال الباري سبحانه ونحوِه من منافيات المعصية، فليس الكلامُ مسوقا للاستدلال على عدم المعصية، بل للتنويه بالمقامات الرفيعة التي قامتْ بنفسه، والتي لو قُدِّر معها عدمُ خوفِه من الله، للزم عدمُ وقوعِ المعصية منه، وذلك لتَمَكُّنِ نفسِه مما ينافي المعصيةَ ويدفعها، رضي الله عنه وأرضاه. ثم عدمُ المعصيةِ في كلِّ هذا لازمٌ لعدمِ الخوف.

(التنبيه الثاني) : بما تقدم ههنا وتقرر في مواضعَ أخرى مِن كون السببيةِ الواقعة في تعريف الشرطِ نسبةً إلى السببِ العرفيِّ الذي يلزم من وجوده الوجود= يظهر بُعْدُ قولِ الأمير على قول المغني في الشرط إنه (عقدُ السببية) : المرادُ: السببُ اللغوي، وهو ما له دخلٌ في الفعل، فيَشْمَل الشرطَ. (الأمير على المغني: 1/ 205) وتَبِعَه الدسوقي فقال: قوله (عقد السببية) أي: الربطُ بين مضمون الجملتين بحيث يكون مضمونُ الأولى سببا في حصول مضمون الثانية، والمرادُ: السببُ اللغوي، وهو ما له دخلٌ في الفعل، فيَشمل الشرط. (الدسوقي على المغني: 1/ 359)

ولعلك تَجِدُ كما أَجِدُ أنَّ هذا الكلامَ كأنَّ مصدرَه عينُ المشكاةِ التي عنها صدر القدحُ في كلام ابنِ الحاجب بأنَّ الشرطَ عند النحاة لا يتعين كونُه سببا بل قد يكون شرطًا نحو: "لو كان لي مالٌ لحججتُ"، وقد وقفتَ على الجوابِ فلا نُعيده.

ثم إنَّ الدسوقيَّ قد زاد على هذا حيث نَقَل ذلك المعنى للاستلزام، فعَرَّفه بعين ما عَرَّف به السببَ ههنا لغةً، فقال في حاشية "الشرح الكبير" : المستلزِمُ للشيء: ما له دخلٌ فيه، أعمُّ مِن كونه شرطًا أو سببا. (الدسوقي على الشرح الكبير: 1/ 31)

والمشهورُ عندهم أنَّ المستلزِمَ لشيءٍ هو ما يقتضي الشيءَ ويستدعيه، فيكون ذلك الشيءُ لازمًا له غيرَ منفَكٍّ عنه باعتبارِ جهةٍ من الجهات كالشرع أو العقل أو العادة، إذ اللزومُ عدمُ الانفكاك، والشرط العرفي لا يستلزم مشروطَه بل هو لازمٌ له، إذ يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا يلزم من وجوده وجودُه، والمشروطُ يستلزمه ويَطلبه لتوقُّفِه عليه، بخلاف السبب فإنه هو المستلزِمُ المقتضي.

قال الشريف الجرجاني: الملازمة: كونُ الحكمِ مقتضيًا لآخَرَ، والأولُ يسمى ملزوما، والثاني يسمى لازما. (الشريفية مع شرحها الرشيدية: 28 – 29)

وقال في "دستور العلماء" : الملازمة واللزوم والتلازم في الاصطلاح: كونُ أمرٍ مقتضيًا لآخَرَ، على معنى أنه يكون بحيث لو وَقَع يقتضي وقوعَ أمرٍ آخر، كطلوع الشمس للنهار، والنهار لطلوع الشمس، وكالدخان للنار في الليل والنهار، والنار للدخان كذلك، وإنْ كان الدخانُ مرئيا في النهار وغيرَ مرئيٍّ في الليل. (دستور العلماء: 3/ 228)

فكونُ الشيء ملزوما لغيره هو أنه متى تَحَقَّقَ الملزومُ تحقق اللازم. (الرد على المنطقيين: 450)

والذي ألجأ الدسوقيَّ إلى تعريف الاستلزام بما ذُكِر، هو أنَّ الدردير ذكر تعريفَ ابنِ عرفةَ المشهورَ للطهارةِ اصطلاحًا، وهو أنها: صفةٌ حكميةٌ تُوجِب لموصوفها جوازَ استباحةِ الصلاةِ به أو فيه أو له، فالأُوليان مِن خَبَثٍ، والأخيرةُ مِن حَدَثٍ. انتهى، فقال الدردير: أي: صفةٌ تقديريةٌ **تُوجِبُ – أي: تستلزم** – للمُتَّصِفِ بها جوازَ الصلاةِ به إنْ كان محمولًا للمصلي، وفيه إنْ كان مكانا له، وله إنْ كان نفسَ المُصَلِّي اهـ.

فكتب الدسوقي عليه: قولُه (أي: تستلزم) أشار بهذا لدفع ما يُقال على التعريف: إنَّ الذي يُوجِب سببٌ، والطهارةُ شرطٌ، وحاصلُ الجوابِ: أنه ليس المرادُ بقوله "تُوجب" تُسبِّب، بل معناه تستلزم، والمستلزمُ للشيء: ما له دخلٌ فيه، أعمُّ مِن كونه شرطًا أو سببا. (الشرح الكبير مع الدسوقي: 1/ 30 – 31)

فكان سببَ هذا التكلُّفِ في بيان معنى الاستلزامِ الانفصالُ عن إلزام كونِ الطهارةِ سببًا والواقعُ أنها شرط، ولا يكون الشيءُ شرطا وسببا، لأنهما حقيقتان متباينتان.

والجوابُ الصحيح الذي يتم به الانفصالُ أنْ يقال: كونُ الطهارة سببًا، لكونها مستلزمةً، لا يُنافي ما عُرِف مِن كونها شرطًا، لأنَّ ما جُعلتْ سببًا له ليس هو ما جُعلتْ شرطًا له، فهي شرطٌ لصحة الصلاة، والذي جُعلتْ له سببا ليس هو صحة الصلاة بل جواز استباحة الصلاة، ولا شك أنَّ الطهارة يَلزم من وجودها وجودُ جوازِ استباحة الصلاة، فهي سببٌ له لا شرط، ولهذا قال الرَّصَّاع على قول ابنِ عرفة (تُوجب لموصوفها جوازَ استباحة الصلاة به) : معناه أنَّ الصفةَ المذكورةَ **سببٌ** في حكمٍ لموصوفٍ كان ضدُّه حاصلًا مع ضد الصفة، لأنَّ الحدثَ الذي هو ضدُّ الطهارةِ أَوْجَبَ منعَ الاستباحة، فلما حَصَلتِ الطهارةُ ذهب ذلك الحكم، فيَثْبُتُ ضدُّه للموصوف، وهو الجواز . (شرح حدود ابن عرفة للرصاع: 13) أما شرطيتُها فباعتبارٍ آخَرَ كما عرفتَ، ولا ضررَ في أنْ يكون الشيءُ شرطًا وسببا من جهتين مختلفتين، كما تقدم، ولهذا قال الزُّرْقاني في "شرح المختصر" : وأورَد الأُبِّيُّ في درس شيخه ابنِ عرفة على هذا المعنى: أنَّ **الذي يُوجِبُ سببٌ**، والطهارة ليست سببًا للصلاة، وإنما هي شرطٌ. وأُجيب: بأنَّ الطهارةَ شرطٌ لفعلِ الصلاة، إذ لا يَلزم من وجودِها فعلُ الصلاة، وسببٌ لإباحتها، إذ يلزم من وجودها وجودُ إباحةِ الصلاة ومن عدمها عدمُ الإباحة، وكلامُه في التعريف في هذا لا من حيث الشرط، ويُفيد ما قلناه قولُه "تُوجِب جوازَ استباحةِ الصلاة". (شرح الزرقاني على خليل مع البناني: 1/ 8 – 9)

ثم مِثْلُ هذا الكلامِ لا يَقصدون به عدمَ إحساني إليك، ولا عدمَ طاعة الله فيك، ونحو ذلك، بل إما أنْ يكون الجزاءُ مسكوتًا [عنه]، أو يكون مخبَرًا بوجوده، أي: أَنَا أُحسن إليك ولو أسأتَ، فكيف إذا لم تُسِئ؟!(134) فالمقصودُ أنَّ الإحسانَ موجودٌ على التقديرَين(135).

---

(134) ومثله قولُهم: "لو ترك العبدُ سؤالَ ربه لأعطاه"، والمعنى أنه يعطيه ولو ترك السؤال، فكيف مع السؤال؟ فالعطاءُ محكومٌ بحصوله على كلِّ حال. (انظر: الجنى الداني: 273 ، والمحلي مع العطار: 1/ 456)

(135) وأنت ترى أنه في مثل هذه القضيةِ لا يكون القصدُ نفيَ الشرط، بل الذي يُقصد إليه هو تحقُّقُ الجزاءِ على كِلَا تقديرَي الشرطِ من الوجود والعدم، وتقدم كلامُ ابنِ هشام في هذا.

ومِثْلُ هذه القضيةِ هو المعروفُ عند المناطقة بـ"الاتفاقية العامة"، وهي: ما حُكِم فيها بتحقُّقِ التالي على تقدير تحقُّقِ المقدَّم، سواء تحقَّق المقدَّمُ بالفعل أو لم يكن متحقِّقا، وكان بحيث لا يُنافي تحقُّقُه تحقُّقَ التالي. (الصبان على الملوي الصغير: 102)

وتُقابِلها الاتفاقيةُ الخاصة، وهي التي تقدَّم تعريفُها تمهيدًا للبحث مع الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، قال الباجوري: اعلم أنَّ لهم اتفاقيةً **عامةً** واتفاقيةً **خاصة**، فـ(**الأولى**): هي التي صَدَق تاليها ولا يُنافي صدقَه صدقُ المقدم، سواء صَدَق المقدم أو لم يصدق، فالأول نحو: "إن كان الإنسانُ ناطقا كان الحمار ناهقا"، والثاني نحو: "إن كان الإنسانُ حمارا كان الحيوان متحرِّكًا". وإنما كانت هذه أعمَّ لأنها تصدق فيما إذا صدق التالي والمقدم وفيما إذا صدق التالي فقط، بخلاف الخاصة، وخرج بقولنا (ولا ينافي الخ) نحو قولك: "إن لم يكن الإنسان ناطقا فهو ناطق"، فلا تصدق الاتفاقية حينئذ. و(**الثانية**): هي التي حُكِم فيها بالصُّحْبة بين طرفيها في الصدق. (الباجوري على السنوسي: 74)

بَقِيَ أنَّ المناطقةَ يَنفون عن طرَفَي الاتفاقيةِ اللزومَ كما تقدم، فليس التالي فيها لازمًا للمقدم، ويجعلونها قسيمةً للزومية التي يكون فيها التالي لازما للمقدم.

قال الحِلِّي: اللزومية: هي التي حُكِمَ فيها بلزوم التالي للمقدم، والاتفاقية: هي التي حكم فيها باتفاق الصِّدْقِ بينهما. (القواعد الجلية: 280)

وقال القطب الرازي: الشرطية المتصلة إما لزوميةٌ أو اتفاقية، لأنه إنْ كان بين طرفيها علاقةٌ بسببها يَقتضي المقدمُ لزومَ التالي له فهي لزوميةٌ، مثل أن يكون المقدم علةً للتالي أو معلولًا له أو لعلته أو مضايفا له أو غيرَ ذلك، فإنْ لم يكن بين طرفيها علاقةٌ تقتضي اللزومَ فهي اتفاقيةٌ، كقولنا: "كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا". (شرح المطالع: 2/ 197 – 198)

وقول القطب (أو لعلته) أي: معلولًا لعلته، بأن يكونَا معلولَيْ علةٍ واحدة، قال الطوسي في "شرح الإشارات" : لا كيفما اتفق، وإلا لكانتِ الموجوداتُ بأسرها متلازمةً، لكونها معلولةً للواجب، بل لا بد مع ذلك مِن اقتضاءِ تلك العلةِ ارتباطَ أحدِهما بالآخر بحيث يَمتنع الانفكاكُ بينهما، كَيْلَا يكون مجردَ مصاحبة. (العطار على الخبيصي: 290 ، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1205 ، فهو هناك معزو للسيالكوتي في حاشية القطبي، وانظر أيضا: هامش شرح سلم العلوم: 435)

ومطلَقُ المصاحبةِ هو القدرُ المشترك بين نوعَي الشرطيةِ المتصلةِ المعبَّرُ عنه بالاتصال، قال الطوسي: الاتصالُ قد يكون بلزومٍ، كما في قولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، وقد يكون باتفاقٍ كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق"، ويشملُهما الصحبةُ المطلقة. (شرح الإشارات: 1/ 117)

قال الشيخ السنوسي: فالصحبةُ التي حُكِم بها في المتصلةِ إنْ كانتْ لسببٍ اقتضاها بحيث يَتعذر انفكاكُ المستصحَبِ عن صاحبه سُميت لزوميةً، سواء كان السببُ في الصحبةِ عقليًّا كقولنا: "كلما كان هذا إنسانا كان حيوانا"، أو كان السببُ شرعيا كقولنا: "كلما زالتِ الشمسُ دخل وقتُ الظهر"، أو كان عاديا كقولنا: "كلما لم يكن ماءٌ لم يكن نباتٌ". وإن كانت الصحبةُ بين القضيتين في المتصلة لا لسببٍ اقتضاها بل اتفق أنْ صدقتْ إحداهما مع صدق الأخرى سميت اتفاقية، كقولنا:

"إن كانت الشمسُ طالعة كان الإنسانُ ناطقا"، فهذه المتصلةُ حَكَمت بالصحبةِ بين هاتين القضيتين بمعنى أنهما اتفق في الوجود أنْ صَدَقَتا معًا، لا بمعنى أنهما اقتضتْ إحداهما الأخرى عقلًا أو شرعًا أو عادةً، إذ لا علاقةَ بينهما أصلًا. (السنوسي مع الباجوري: 74 – 75)

قلت: وبعد هذا البيان لحقيقةِ الاتفاقية وما به تتميز عن قسيمتها اللزوميةِ ينشأ إشكالٌ من قِبَلِ أنَّ المفروضَ مشتركًا بينهما وهو الصحبةُ والاتصال، إذا تُؤُمِّل تحديدُهم له، وُجِد فيه ما ينافي مجردَ الاتفاق، وهو مطلقُ الاشتراكِ في الوجود.

قال القطب الرازي: معنى الاتصال: أنه لو كان الأولُ حقًّا كان الثاني حقا. (شرح المطالع: 2/ 200)

وقال السنوسي: معنى الصحبةِ أنه متى صدقتِ الأولى منهما صدقتِ الثانية، قال الباجوري: أي: متى تحققتِ الأولى تحققتِ الثانية، فالمرادُ من الصدق هنا التحققُ والثبوت لا المطابقةُ لما في نفس الأمر. (شرح مختصر المنطق مع الباجوري: 74)

فهذا الكلام مُشعرٌ بأنَّ في الأول اقتضاءً واستلزامًا للثاني، إذِ الملزومُ هل هو إلا ما لو فُرِضَ متحققا للزم تحقُّقُ شيء آخر، وكان ذلك الشيء هو اللازم؟

قال ابن تيمية: إنَّ كونَ الشيءِ ملزوما لغيره هو أنه متى تَحَقَّقَ الملزومُ تحقق اللازم. (الرد على المنطقيين: 450)

وتقدم قريبا لصاحب "دستور العلماء" ما يقرر هذا.

وأما ما ليس بينهما سوى الاشتراك في الوجود، فلا يقال: إنَّ أحدَهما بحيث لو تحقق الآخرُ لتحقق هو، لأنَّ هذا مُؤذنٌ بأنَّ في أحدهما ما يقتضي وجودَ الثاني، وهو خلافُ الفَرْضِ مِن عدم ذلك.

ثم قال الأُرْمَوي في "المطالع" : والشرطيةُ: إما متصلة إنْ حُكِم فيها باستصحابِ أحدِهما الآخَرَ في الصدق أو بسلبه، فقال القطبُ: فالمتصلة ما حكم فيها باستصحاب إحداهما للأخرى في

الصدق، سواء كان الاستصحابُ لزوميا أو اتفاقيا، وتسمى موجبة، أو بسلبه وتسمى سالبة. (شرح المطالع: 2/ 7 – 8)

فكونُ أحدِهما يَستصحب الآخَر معناه أنه يطلب صحبتَه، وهو معنى الاقتضاء، وطرَفَا الاتفاقيةِ ليس في أحدهما ما يقتضي صحبةَ الآخر، إذ ليس بينهما سوى الاشتراك في الوجود.

وهذا واردٌ أيضا على ما في حاشية القطبي للسيالكوتي، حيث قال ما نصُّه: العلاقةُ بالفتح في اصطلاح المنطقيين: شيءٌ بسببه يَستصحبُ شيءٌ شيئا. استصحبه: دعاه إلى الصحبة، كما في "القاموس". فالمعنى أنَّ العلاقةَ شيءٌ بسببه يَطلب الشيءُ الأولُ أنْ يكون الشيءُ الثاني مصاحبًا له، وهي قد تكون مُوجِبةً ومُقتضيةَ لذلك الاستصحابِ، كما في القضايا الشرطية المتصلة اللزومية، وقد لا تكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية، فالعلاقةُ بين اللزوميات هي ما يقتضي الاتصالَ بين طرفيها في نفس الأمر، كالعلية والتضايف... والعلاقة بين الاتفاقيات ما به مجردُ المصاحبةِ والتوافُقِ بين الطرفين من غير اقتضائِه إياها، أي: تلك المصاحبة اهـ. (نقله التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1205)

قلت: فإن لم يكن في طرفَي الاتفاقية ما يقتضي المصاحبة، كما هو صريح آخر كلامه، فكيف تصدق عليها العلاقةُ المذكورةُ أولَ كلامِه، وهي شيءٌ بسببه يَطلب الشيءُ الأولُ أنْ يكون الشيءُ الثاني مصاحبًا له، فهل الطلبُ إلا اقتضاء، والفرضُ أنه لا اقتضاء.

ومثل هذا يقال على قول السنوسي: يُسمى الشرطُ في المتصلةِ اللزومية والمتصلة الاتفاقية مقدمًا لأنه طالبٌ للجزاء مُسْتَتْبِعٌ له، ويسمى الجزاءُ فيهما تاليا لأنه مطلوبٌ تابع. (شرح مختصر المنطق مع الباجوري: 75 ، وانظر: الشرح الكبير للملوي: 265) وهل المستتبع والطالب إلا المستلزِم؟

ولهذا فإنَّ الطوسي في "أساس الاقتباس" قد جعل القضيةَ التي لا استتباعَ لأحدِ طرفَيْها ولا استصحابَ غيرَ مُفيدةٍ عند التأليف، حيث قال عند تقسيمه القضيةَ إلى حمليةٍ وشرطيتين: وأما إذا كان كِلَا جُزأي القضيةِ لا يُمكن حملُ إحداهما على الأخرى لا بالمواطأة ولا بالاشتقاق، فلا يخلو مِن

أنْ يكون بين القضيتين اعتبارُ مصاحبةٍ أو معاندةٍ أوْ لَا، فإنِ اعتُبرت المصاحبةُ وحُكِم بالثبوت أو النفي على وجهٍ يكون وَضْعُ القضيةِ الأولى مستتبِعًا أو مستصحِبًا لوضع القضية الثانية يسمى شرطيةً متصلة، وإنِ اعتُبرت المعاندةُ والمباينة وحُكِم بالثبوت أو النفيِ على وجهٍ يكون وضعُ القضية الأولى والثانية على وجهِ المعاندة تسمى منفصلة، وأما إذا لم تُعتبرِ المصاحبةُ أو المعاندة بين القضيتين، فلا يكون بينهما تعلُّقٌ لا بالاتصال ولا بالانفصال، فلا يكون في التأليفِ بينهما فائدةٌ. فالقضايا على ما ذكرنا منحصرةٌ في ثلاثة أنواع: الحملية والشرطيتان. (أساس الاقتباس: 1/ 92)

والذي لا يكون في التأليف بين طرفيه فائدةٌ، لا يكون في التأليف بينه وبين غيره في القياس فائدة، لعدم الإنتاج، والذي لا يُنتِج في القياس إنما هو الاتفاقية، إذ مِن شروطِه لزوميةُ الشرطية، ولهذا لما قال الأخضري في الشرطية المتصلة: "ما أوجبت تلازم الجزأين"، وكان ذلك مقتضيًا خروجَ الاتفاقية، أجاب بعضُهم باحتمالِ أنَّ المصنِّفَ نَزَّلَ الاتفاقيةَ منزلةَ العدمِ لعدم إنتاجها في الأقيسة، فيكون التلازمُ بمعنى عدم صحة الانفكاك عقلًا، أفاده الملوي في كبيره. (الباجوري على السلم: 79 ، والصبان على الملوي الصغير: 101)

ثم هذا الذي نذكره من إشعار ما ذكروه باللزوم، هو معنى الشرط النحوي، وهو التعليقُ، وقد جعلوه مشتركًا بين النوعين، قال اليوسي: القضيةُ إنْ حُكِمَ فيها بإسنادِ شيءٍ لشيءٍ أو رفعه فهي حملية، **أو بتَعَلُّقِ شيءٍ على شيء** أو رفعه فهي شرطيةٌ متصلة، أو بمعاندة شيء لشيء أو رفعه فهي منفصلة. (نفائس الدرر: 361)

بل قد صرح اليوسي وغيره بأنَّ تسميةَ المتصلةِ شرطيةً جارٍ على وَفْق الوضع العربي. (نفائس الدرر: 373 ، ومنازعةُ الجرجاني في هذا لا تقدح في غرضنا. انظر: حاشية القطبي: 229 – 230 ، وشرح السعد على الشمسية: 203)

وقد رأيتَ تصريحَ النحاةِ بها في الشرط عندهم من الاقتضاء والاستلزام.

وهذا هو معنى التقديرِ أيضا، وهو الربطُ والتعليق، قال القطب الرازي: الاتصالُ: ثبوتُ قضيةٍ على تقديرِ أخرى. (شرح المطالع: 2/ 200 ، وانظر: شرح الشمسية له مع الجرجاني: 227 ، وشرح السعد على الشمسية: 203)

وفي "سلم العلوم وشرحه لعبد العلي الهندي" أنَّ الشرطيةَ إنْ حُكِمَ فيها بثبوتِ نسبةٍ على تقديرِ أخرى لزومًا بأنْ يَجِبَ مصاحبتُها تلك بعلاقةٍ، فمتصلةٌ لزومية، أو اتفاقًا بأنْ لا يجب مصاحبتُها تلك لكنْ يصاحبها فاتفاقية. (شرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي: 428)

وقال في "دستور العلماء" : المتصلة الاتفاقية: هي الشرطية المتصلة التي يُحكم فيها بصدق التالي أو رفعه **على تقديرِ** صدق المقدَّم لا بعلاقةٍ بينهما بل بمجرد صدقهما. (دستور العلماء: 3/ 145 ، وانظر: القطبي: 301 ، والشرح الكبير للملوي: 271)

فهذا التقديرُ الذي هو الربطُ والتعليق ينافي الاتفاق، لأنَّ طرفي الاتفاقية ليس بينهما سوى الاشتراك في الصدق، وليس صدقُ إحداهما مستلزما لصدق الأخرى، وإذا انتفى اللزومُ انتفى وجهُ جعلِ صدقِ إحداهما ثابتا على تقدير صدق الأخرى. فالتقديرُ مشعر بعلاقةٍ بين الطرفين اقتضتْ أنْ يكون في الشرط ما يقتضي أمرًا في الجزاء، فكونُ صدقِ شيءٍ حاصلا على تقدير شيء آخر معناه: أنَّ لصدق الثاني مدخليةً في صدق الأول، وطرفَا الاتفاقيةِ ليسا كذلك.

ثم قد قال في "دستور العلماء" بإثر تعريفِ الاتفاقيةِ المتقدِّمِ: وقد اكتُفِيَ في الاتفاقية بصدقِ التالي، **حتى قيل: إنها التي حُكِم فيها بصدق التالي فقط**، لا لعلاقةٍ، بل لمجرد صدق التالي، ويجوز أنْ يكون المقدمُ فيها صادقًا أو كاذبا، وتسمى بهذا المعنى اتفاقيةً عامة، وبالمعنى الأول اتفاقيةً خاصة، للعموم والخصوص مطلقًا بينهما، فإنه متى صدق المقدمُ والتالي، فقد صدق التالي، ولا ينعكس. فقد ظهر مما ذكرنا أنَّ صدقَ التالي في الاتفاقية واجب، ومقدمها يحتمل أن يكون صادقا وأن يكون كاذبا، ولذا أطلقوها على معنيين: أحدهما: ما يجامع صدق تاليها فرض المقدم، وثانيهما: ما يجامع صدق التالي فيها صدق المقدم، وسموها بالمعنى الأول اتفاقية عامة وبالمعنى الثاني اتفاقية خاصة لما مر.

فالاتفاقيةُ العامة يمتنع تركُّبُها من كاذبَين، ومقدمٍ صادق وتالٍ كاذب، بل تركُّبُها إما من صادقين أو من مقدم كاذب وتال صادق، كقولنا: "كلما كان الخلاء موجودا فالحيوان موجود". والاتفاقية الخاصة يمتنع تركبها من كاذبين، وصادق وكاذب، وإنما تتركب من صادقين، فافهم. (دستور العلماء: 3/ 145 ، وانظر: القطبي: 301 – 302)

قلت: كيف يُحكم على تاليها بوجوبِ الصدق مع التعليقِ والتقدير؟ وهل التعليقُ إلا تعليقٌ للصدق؟ وما فائدةُ جعلِ الصدق ثابتًا على تقديرٍ حيثُ لا ارتباطَ ولا علاقة بين المقدَّر والصدق؟

وهذا الاستشكالُ قد ذكره القطب الرازي في "شرح المطالع" وأجاب عنه، وهذه صورةُ كلامِه، قال: فإنْ قلتَ: ثبوتُ شيءٍ على تقديرٍ لا يستدعي ثبوتَه في الواقع. فنقول: معنى الاتصالِ أنه لو كان الأولُ حقًّا كان الثاني حقا، فإذا كان حَقِّيَّةُ الأول ملزومةً لحقية الثاني، فلا بُعْدَ في انتفائهما في الواقع، لجواز استلزامِ المحالِ محالًا، أما إذا لم يكن بينهما لزومٌ، فلا بد أنْ يكون التالي حقًّا في الواقع، فإنه لو لم يكنْ حقا في الواقع لا يكون حقًّا على ذلك التقدير، ضرورةَ أنَّ التقديرَ والفرضَ لا يُغَيِّرُ الشيءَ في الواقع ما لم يكن بينهما ارتباطٌ وعلاقة. (شرح المطالع: 2/ 200 – 201)

والجوابُ عن الجواب: أنه لا فرضَ ولا تقديرَ إنْ لم يكن ارتباطٌ وعلاقة، بل مع انتفاء هذا الارتباطِ ينتفي الكونُ قضيةً.

قال السنوسي: كل قضيةٍ لا بد فيها من حصولِ ربطٍ بين طرفيها، وبذلك الربطِ كانت قضيةً، فإنْ كان طرفاها مفردين أو ما في قوتهما سميت في اصطلاح أهل المنطق حملية، وإن تركبت من قضيتين سميت شرطية. (شرح مختصر المنطق مع الباجوري: 73)

والاتفاقية لا علاقة أصلا بين طرفيها تُصحح ربطَ إحداهما بالأخرى، وتقدم تصريحُ الطوسي بأنه لا فائدةَ من تأليف جزأيها، ولهذا مَن لم يهتدِ للربط بين مقدم المقالة العمرية وتاليها كالقرافي قال: إنَّ "لو" ثمةَ جاءتْ لقطع الربط لا للربط.

ولو كان مجردُ الاشتراكِ في التحقق مصحِّحًا للربط، لصَحَّ ربطُ أيِّ نسبةٍ متحقِّقةٍ بأيِّ نسبةٍ أخرى متحققة، ولا شكَّ أنَّ العربَ لم تَضَعِ الشرطَ لهذا، إذ لا فائدةَ للربط بينهما أصلًا، بل مُوجِبُ الربطِ شيءٌ أخصُّ من مطلق الاشتراك في التحقق.

ومن هنا يظهر بُعْدُ قولِ القطب الرازي: والشرطُ هو تعليقُ أمرٍ على آخَرَ أعم مِن أنْ يكون بطريق اللزوم أو الاتفاق، فلا دلالةَ لها (يعني أدوات الشرط) على اللزوم أصلًا، على ما لا يخفى لمن له قَدَمٌ في علم العربية. (شرح المطالع: 2/ 219)

وقد قدمنا لك كلامَ من له قدمٌ في علم العربية، ورأيتَ ما فيه من تقرير السببية واللزوم، فتأمل.

وقد تَبِعَه على هذا عبدُ العلي الهندي فقال: والحقُّ أنْ لا دلالةَ لحروف الشرط إلا على مطلق الاتصال، أعم من اللزوم والاتفاق، هذا، والله أعلم بالصواب. (شرح سلم العلوم: 432)

على أنه في موضعٍ سابق من كتابه قد وافَقَ الجرجانيَّ على ما حكاه عن أهل العربية مِن أنهم يقولون: إنَّ حرفَ الشرط موضوعٌ لسببية الأول ومسببية الثاني. (شرح سلم العلوم: 364)

فكيف ينطبق هذا المعنى على الاتفاقية؟ إلا أنْ يكون بين طرفيها لزوم.

وقد قال ابن أبي الحديد: إنَّ الحكمَ في القضية إما أنْ لا يكون موقوفًا على شرطٍ أصلًا، وهي الحملية... وإما أن يكون تعلُّقُ الحكمِ بذلك الشرطِ تعلُّقَ اللزوم، سواء كان لذاته، وهي اللزومية، أو لا لذاته، وهي الاتفاقية، وتسمى الشرطيةَ المتصلة. (شرح الآيات البينات: 130)

فانظر تصريحَه باللزوم بين طرفي الاتفاقية.

وقد وقع للقطب الرازي في "شرح المطالع" ما يقتضي اللزومَ بين طرفي الاتفاقية، والفرق بينها وبين اللزومية من جهة العلمِ بالعلاقةِ الموجبة للُّزوم، حيث وُجِد في الثانية دون الأولى، وهذه صورةُ كلامه، قال: العلاقةُ في اللزومياتِ مشعورٌ بها، حتى إنَّ العقلَ إذا لاحَظَ المقدَّمَ حَكَمَ بامتناع انفكاك التالي عنه بديهةً أو نظرا، بخلاف الاتفاقيات، فإنَّ العلاقةَ غيرُ معلومةٍ وإنْ كانت واجبةً في نفس

الأمر، فليس ناطقيةُ الإنسان يُوجب ناهقيةَ الحمار، بل إذا لاحظها العقل يُجوِّز الانفكاكَ بينهما. (شرح المطالع: 2/ 198)

لكن هذا الذي قرره ممنوع، بما عرفتَه من كلام الطوسي المتقدِّمِ في "شرح الإشارات"، فراجعه، وهو تحقيقُ السيالكوتي، قال العطار: وحَقَّقَ عبد الحكيم أنَّ وجودَ العلةِ لا يقتضي وجودَ العلاقةِ والارتباط بينهما، لجواز صُدورهما عن علةٍ واحدةٍ بجهتين مختلفتَين بحيث لا يكون بينهما إلا المصاحبةُ في الوجود مع جواز الانفكاك. (العطار على الخبيصي: 289 ، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1205 ، وتقرير عبد المجيد الشرنوبي على الدسوقي والعطار على الخبيصي: 290) ولهذا جاء في سلم العلوم مع شرحه لعبد العلي الهندي: قد اشتهر بين القوم أنَّ المتلازمَين يجب أنْ يكون بينهما علاقةٌ، وإلا لصار كلُّ موجودَين متلازمين. (شرح سلم العلوم: 435)

هذا وقال الشيخ السنوسي: قال بعضُ الشيوخ: المقصودُ بهذه الاتفاقيةِ (يعني العامة) رفعُ ما يحصل في الوهم من المنافاة بين قضيتين، كما إذا فُرِضَ أنَّ شخصًا جفاك مثلًا، فتَحْقِد عليه وتغضَب، فيَعْزِم على أنْ يُحسن إليك ويَستغفر مما صنع رجاءَ أنْ ترضى عنه، فيحصل في الوهم أنه إذا فَعَل ذلك لم يَبْقَ غضبُك عليه، وأنه لا يجتمع ذلك الإحسانُ منه مع بقاء غضبك عليه بل يتنافيان، فتقول لمن يتوهم ذلك: "لو أحسن إليَّ فلانٌ وضاعَفَ الإحسانَ لما زال مِن صدري ما أَجِدُ عليه"، ومِثْلُ هذا موجودٌ كثيرا، كقوله تعالى {قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ}، وكقوله عليه الصلاة والسلام في صهيب رضي الله عنه: "لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه"، وهو كثيرٌ في كتاب الله العزيز وفي الكلام في مخاطبة الناس. (شرح مختصر السنوسي مع الباجوري: 75)

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: ومن الأسباب المستوجبةِ لكون الشرطيةِ اتفاقيةً هو رفعُ ما يحصل في الوهم من المنافاة بين قضيتين، فيُبيَّن بالمتصلةِ الاتفاقية أنهما لا منافاةَ بينهما، فالكفارُ مثلًا كانوا يتوهمون أنَّ كينونتَهم في بيوتهم تنافي بروزَهم إلى مضاجعهم، ويَظنون أنها تُنْجِيهم من القتل كما ذكر تعالى عنهم بقوله: {يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا}، وقوله تعالى: {الَّذِينَ

قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا﴾، فبيَّن تعالى عدمَ المنافاة بين بقائهم في بيوتهم وبين بروزهم إلى مضاجعهم التي كُتِب عليهم أنْ يُقتَلوا فيها، وهكذا. (آداب البحث والمناظرة: 72)

قلت: ما قرره بعضُ الشيوخ من معنى الاتفاقيةِ العامة يُشارك ما اختاره القرافيُّ في "الفروق" مِن الجواب على الأثر المشهور في أنَّ "لو" ههنا جيء بها لا للربط وإنما لأمرٍ آخر، أما في كلام القرافي فهو قطعُ الربطِ المتوهَّم، وأما في كلام هذا البعضِ فرفعُ المنافاةِ المتوهَّمة، وقد عرفتَ أنَّ مدلولَها أخصُّ من مجرد عدم المنافاة إذ هو تقريرُ لزومِ ما تُوُهِّمَتْ منافاتُه.

وقد وقع فيما كتبه الباجوري على السنوسي في هذا الموضعِ التصريحُ بالربط بين الطرفين لا مجردِ عدم المنافاة، حيث كتب على الكلام المَقيل في حق صهيب: فترتيبُ عدم العصيان على عدم الخوف يدل على عدم المنافاة بينهما، لأنه عند عدم الخوف قد يُوجَدُ سببٌ آخَرُ لعدم العصيان كالخَشية، فيتحقق عدمُ العصيان عند عدم الخوف، وإذا تحقق عند عدم الخوف تحقق عند الخوف من باب أولى، لأنَّ "لو" قد تُستعمل لربط الشيءِ مع أبعدِ النقيضين ليدل على ثبوته مع أقربهما بالأولى. (الباجوري على شرح المختصر للسنوسي: 75)

ثم إنَّ العصامَ قد صرح بأنَّ "الاتفاقية العامة تُستعمَل في القياسات الخَلْفِيَّة". (العطار على الخبيصي: 291)

ومع تقدير عدم اللزوم لا يُتصور قياسٌ ولا إنتاج، إذ لا علاقةَ بين الطرفين تُوجب انتقالَ الذهن من أحدهما إلى الآخر نفيا أو إثباتا، ومدارُ الاستدلالِ على اللزوم كما تقدمتِ الإشارةُ إليه، مستقيمةً كانت الحجةُ أو خَلْفية، قال ابن تيمية: الحقيقةُ المعتبرةُ في كلِّ برهانٍ ودليلٍ في العالَمِ هو اللزوم، فمَن عَرَفَ أنَّ هذا لازمٌ لهذا، استدل بالملزوم على اللازم، وإنْ لم يَذكُر لفظَ "اللزوم" ولا تَصَوَّرَ معنى هذا اللفظ، بل مَن عرف أنَّ كذا لا بد له مِن كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد عَلِمَ اللزوم، كما يعرف أنَّ كلَّ ما في الوجود فهو آيةٌ لله، فإنه مفتقرٌ إليه محتاجٌ إليه لا بد له منه، فيلزم مِن وجودِه وجودُ الصانع. (الرد على المنطقيين: 252)

فصار جوابُ «لو»(136) له ثلاثةُ أحوال:

1 - تارةً يدل الكلامُ على انتفائه بانتفاء الشرط، كما في قوله: «لو زرتَني لأكرمتُك».

وأما كلام النحاة فقد رأيتَ ما فيه من التصريح باللزوم في نحو المقالة العمرية، ويجيء قريبا تقريرُ ابنِ عاشور أيضا للملازمة في مثلِ ذلك، وأنها قد تخفى في بعض الموارد، فيُشْكِل ذلك على المفسرين، والله تعالى أعلم بالصواب.

(136) واعلم أنَّ جوابَ "لو" إما مضارعٌ منفيٌّ بـ"لم"، نحو: "لو ضربتني لم أضربك"، و"لو لم يخف الله لم يعصه"، أو ماضٍ مُثبَت أو منفي بـ"ما"، والغالبُ على المثبَتِ دخولُ اللام عليه، نحو: {لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا}، ومِن تجرُّدِه منها: {لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا}، والغالبُ على المنفيِّ تجرُّدُه منها، نحو: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ}، ومِن اقترانه بها قولُه:

ولو نُعطَى الخيارَ لما افترقنا ... ولكنْ لا خيارَ مع الليالي

فأدخل اللامَ على "ما" النافية، ولا تدخل اللامُ على نافٍ غيرها.

قال عبد اللطيف في كتاب "اللامات" : هذه اللامُ تسمى لامَ التسويف، لأنها تدل على تأخير وقوع الجواب عن الشرط وتراخيه عنه، كما أنَّ إسقاطَها يدل على التعجيل، أي: أنَّ الجوابَ يقع عَقِب الشرط بلا مُهْلة، ولهذا دخلتْ في: {لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا} وحُذفت في: {لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا}، أي: لوقته في المُزْنِ من غير تأخير، والفائدةُ في تأخيرِ جَعْلِه حطامًا وتقديم جعله أجاجًا: تشديدُ العقوبة، أي: إذا استوى الزرعُ على سُوقه وقَوِيَتْ به الأطماعُ، جعلناه حطامًا، كما قال تعالى: {حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا} الآية. انتهى.

وإنْ وقعتْ "لو" مع ما في حَيِّزها صلةً، فحَذْفُ اللامِ كثيرٌ، نحو: "جاءني الذي لو ضربته شكرني"، وذلك للطول، وكذا إذا طال الشرطُ بذيوله، كقوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ} إلى قوله: {مَا نَفِدَتْ}. (شرح الرضي على الكافية: 4/ 454 ، ومغني اللبيب لابن هشام: 264 – 265 ، والتصريح لخالد الأزهري: 2/ 424 – 425)

2 – وتارةً [لا] يدل: لا على ثبوته ولا على انتفائه(137)، كما في قوله: «لو أسأتَ إليَّ لأحسنتُ إليك»، إذْ كان عدمُ الإساءةِ قد يكون معه الإحسانُ في العادة وقد لا يكون إذا كان المحرِّكُ على الإحسانِ الإساءةَ(138).

3 – وتارة يدل على وجودِ الجوابِ مع انتفاء الشرط(139)، وذلك إذا كان عدمُ العلةِ أولى باقتضاءِ الجوابِ مِن حالِ ثبوتها، كما في قوله: «لو شتمتَني لَمَا شتمتُك»، فإنَّ اقتضاءَ عدمِ الشتم لعدم الشتم أقوى من اقتضاء الثبوتِ للعدم، فإذا كانتِ الشتيمةُ تنتفي مع وجود الشتم، فمع العدم أولى(140).

---

(137) وهو معنى ما ذكره آنفا مِن كون الجزاءِ مسكوتًا عنه، فلم يُصرَّحْ لا بثبوته ولا بنفيه.

(138) فيلزم مِن عدمِها عدمُه.

(139) وهو معنى ما تقدم له آنفا مِن كون الجزاءِ مخبَرًا بوجوده، ويُمَثَّل له بنفس مثالِ القسم السابق: "لو أسأتَ إليَّ لأحسنتُ إليك"، لكنْ بمعنى: أنَا أُحسن إليك ولو أسأتَ، فكيف إذا لم تُسِيء؟! فيكون الإحسانُ موجودًا على التقديرين: الإساءةِ وعدمِها، لا بمعنى أنَّ الإساءةَ هي علةُ الإحسان، حتى يلزم مِن عدمِها عدمُه، فلا يكون الإحسانُ موجودا على تقدير عدم الإساءة، كما في القسم السابق.

(140) ومِن هذا قولُه جَلَّ جلالُه: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ} كما تقدم للرَّضِي والسعد، قال ابن القيم: فإنَّ الآيةَ سِيقتْ لبيانِ أنَّ أشجارَ الأرضِ لو كانت أقلامًا، والبحار مدادًا، فكُتبتْ بها كلماتُ الله، لنفدتِ البحارُ والأقلام، ولم تَنْفَدْ كلماتُ الله، فالآيةُ سِيقت لبيان الملازمة بين عدم نفادِ كلماته وبين كون الأشجارِ أقلامًا والبحارِ مدادًا يُكتَب بها، فإذا كانت الملازمةُ ثابتةً على هذا التقدير، الذي هو أَبْلَغُ تقديرٍ يكون في نفاد المكتوب، فثبوتُها على غيره من التقادير أولى.

ونُوَضِّحُ هذا بضَرْبِ مَثَلٍ يُرتقَى منه إلى فهم مقصودِ الآية: إذا قلتَ لرجلٍ لا يُعطي أحدًا شيئا: "لو أنَّ لك الدنيا بأسرها ما أعطيتَ أحدًا منها شيئا"، فإنك إنما قصدتَ أنَّ عدمَ إعطائِه ثابتٌ على أعظمِ التقادير التي تقتضي الإعطاءَ، فلازَمْتَ بين عدم إعطائه وبين أعظم أسباب الإعطاء، وهو كثرةُ ما يملكه، فدل هذا على أنَّ عدمَ إعطائه ثابتٌ على ما هو دون هذا التقدير، وأنَّ عدمَ الإعطاء لازمٌ لكل تقدير.

فافْهَمْ نظيرَ هذا المعنى في الآية، وهو عدمُ نفادِ كلمات الله تعالى على تقدير أنَّ الأشجارَ أقلامٌ والبحارَ مدادٌ يُكتَب بها، فإذا لم تنفد على هذا التقدير، كان عدمُ نفادها لازمًا له، فكيف بحسب دونه من التقديرات. فافهم هذه النكتةَ التي لا يُسمَح بمِثْلِها كلَّ وقتٍ، ولا تكاد تجدها في الكتب، وإنما هي مِن فَتْحِ الله وفضله، فله الحمدُ والمنة، ونسأله المزيدَ من فضله. (بدائع الفوائد: 1/ 100 – 101)

وقد ذكر ابنُ عاشور أنَّ "لو" المستعمَلةَ في مثل هذا لقَّبَها بعضُهم بـ"الصهيبية"، قال في "حاشية التنقيح" : أحسنُ الأجوبةِ جوابُ العِزِّ بنِ عبد السلام، وحاصلُه: أنَّ "لو" تقتضي الربطَ بين مُقَدَّمها وتاليها، وتقتضي امتناعَ المقدَّم فقط، لكن الملازمة التي بين المقدم والتالي تستلزم امتناعَ التالي لامتناع المقدَّمِ ما لم يَخْلُفِ المقدَّمَ عند امتناعِه شيءٌ آخَرُ يَصْلُحُ لأنْ يكون سببًا في التالي، فيكون امتناعُ المقدَّمِ المذكورِ حينئذ غيرَ دالٍّ على امتناع التالي، وتكون الفائدةُ في ربط التعليق ببعض الأسباب – وهو المذكورُ – الإشارةَ لكونه محلَّ تأمُّلٍ، أو لأنه أَبْعَدُ عن الحكم، فتكون "لو" في نحو هذا المقامِ مفيدةً لمعنى المبالغة، ولقَّبَها بعضُهم بـ"الصهيبية". (التوضيح والتصحيح: 1/ 124)

وقد صرح أبو البقاء العُكْبَري بأنَّ "لو" ههنا: تفيد المبالغة، قال: وهو أنه لو لم يكن عنده خوفٌ لما عصى الله، فكيف يعصي وعنده خوف؟ ولو لم يُرِدِ المبالغةَ لكان معناه: أنه يعصي اللهَ لأنه يخافه. (فتوح الغيب للطِّيبي: 7/ 62 ، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: 3/ 242)

والمبالغةُ هنا في تحقيق استمراره على عدم المعصية، حتى إنَّ هذا العدمَ قد رُبط بما يقتضي في العادةِ حصولَ المعصية، يعني: حتى مع هذا المقتضي للمعصية فإنه لا يعصي، فكان ذلك مبالغةً في تنزيهه عن المعصية. وقد تقدم أنَّ الربطَ بالمذكورِ إشارة إلى أولوية الربط بما عداه، لأنَّ المذكورَ هو أبعدُ ما يُتصور معه عدمُ المعصية، قال النيسابوري في تفسيره: وقد تجيء للمبالغةِ كقوله: "نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه"، والمرادُ أنَّ عدمَ العصيان ثابتٌ على كل حال، لأنه على تقديرِ عدمِ الخوف ثابتٌ، فعلى تقدير الخوفِ أولى. (تفسير النبسابوري: 1/ 178) وإن لم تكن الأولويةُ متعيِّنةً في جميع مواردها كما يجيء لابن عاشور.

ولـ"لو" الصهيبيةِ مواردُ في القرآن الكريم ذكرها ابن عاشور في "تفسيره"، حيث قال عند قوله تعالى في سورة الأنفال {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ} : واعلم أنَّ "لو" الواقعةَ في هذه الجملةِ من قبيل "لو" المشتهرة بين النحاة بـ"لو" الصهيبية (بسبب وقوع التمثيل بها بينهم بقول عمر بن الخطاب: "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه")، وذلك أنْ تُستعمل "لو" لقصد الدلالةِ على أنَّ مضمونَ الجزاء مستمرُّ الوجودِ في جميع الأزمنة والأحوال عند المتكلِّم، فيأتي بجملة الشرط حينئذ متضمِّنةً الحالةَ التي هي مَظِنَّةُ أنْ يتخلف مضمونُ الجزاءِ عند حصولها لو كان ذلك مما يَحتمل التخلُّفَ، فقوله: "لو لم يخف الله لم يعصه" المقصودُ منه انتفاءُ العصيانِ في جميع الأزمنة والأحوال حتى في حال أَمْنِه مِن غضب الله، فليس المرادُ أنه خاف فعصى، ولكن المراد أنه لو فُرِض عدمُ خوفه لما عصى.

ومن هذا القبيلِ: قولُه تعالى: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ}، فالمقصودُ: عدمُ انتهاءِ كلماتِ الله حتى في حالةِ ما لو كُتبت بماء البحر كلِّه وجُعلتْ لها أعوادُ الشجرِ كلِّه أقلامًا، لا أنَّ كلماتِ الله تنفد إنْ لم تكن الأشجارُ أقلاما والأبحر مدادا، وكذا قوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} ليس المعنى: لكن لم ننزل عليهم الملائكةَ ولا كلمهم الموتى ولا

حشرنا عليهم كلَّ شيء فآمنوا، بل المعنى: أنَّ إيمانَهم مُنتفٍ في جميع الأحوال حتى في هذه الحالة التي شأنُها أنْ لا ينتفيَ عندها الإيمان.

وفي هذا الاستعمالِ يَضعُف معنى الامتناعِ الموضوعةِ له "لو"، وتَصِير "لو" مستعملةً في مجرد الاستلزامِ على طريقة المجاز المرسل، وستجيء زيادةٌ في استعمال "لو" الصهيبيةِ عند قوله تعالى: {وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ} في هذه السورة.

فهكذا تقريرُ التلازمِ في قوله تعالى هنا: {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ}، ليس المعنى على أنه لم يُسْمِعهم فلم يتولوا، لأنَّ توليهم ثابت، بل المعنى على أنهم يتولون حتى في حالة ما لو أسمعهم اللهُ الإسماعَ المخصوص، وهو إسماعُ الإفهام، فكيف إذا لم يَسمعوه. (التحرير والتنوير: 9/ 310 – 311)

وقال عند تفسير قوله تعالى {وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ} من سورة الأنفال أيضا: والتلازمُ بين شرطِ "لو" وجوابِها خَفِيٌّ هنا، وقد أَشكَل على المفسرين، ومنهم مَن اضطُرَّ إلى تقدير كلامٍ محذوفٍ تقديرُه: "ثم علمتم قِلَّتكم وكثرتهم"، وفيه أنَّ ذلك يُفضي إلى التخلُّفِ عن الحضور لا إلى الاختلاف. ومنهم مَن قدر: "وعلمتم قلتكم وشَعَرَ المشركون بالخوفِ منكم لِمَا ألقى اللهُ في قلوبهم من الرعب"، أي: يجعل أحدَ الفريقين يتثاقل فلم تحضروا على ميعاد، وهو يُفضي إلى ما أفضى إليه القولُ الذي قبله، ومنهم مَن جعل ذلك لما لا يخلو عنه الناسُ مِن عروض العوارض والقواطع، وهذا أقربُ، ومع ذلك لا يَنثلج له الصدر.

فالوجهُ في تفسير هذه الآيةِ أنَّ "لو" هذه من قبيل "لو" الصهيبية، فإنَّ لها استعمالاتٍ مِلاكُها: أنْ لا يُقصدَ من "لو" ربطُ انتفاءِ مضمونِ جوابها بانتفاء مضمون شرطها، أي: ربطُ حصولِ نقيض مضمونِ الجواب بحصول نقيضِ مضمون الشرط، بل يُقصد أنَّ مضمونَ الجواب حاصلٌ لا محالة، سواء فُرِضَ حصولُ مضمونِ شرطها أو فُرِضَ انتفاؤه، إما لأنَّ مضمونَ الجوابِ أولى بالحصول عند انتفاء مضمون الشرط، نحو قوله تعالى: {وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ}، وإما بقطع النظر عن

أولوية مضمون الجواب بالحصول عند انتفاء مضمون الشرط، نحو قوله تعالى: {وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ}.

ومُحَصَّلُ هذا: أنَّ مضمونَ الجزاءِ مستمِرُّ الحصولِ في جميع الأحوال في فَرْضِ المتكلِّم، فيأتي بجملةِ الشرط متضمِّنةً الحالةَ التي هي عند السامعِ مَظِنَّةُ أنْ يحصلَ فيها نقيضُ مضمونِ الجواب.

ومِن هذا قولُ طفيل في الثناء على بني جعفر بن كلاب:

أَبَوا أنْ يَملونا ولو أنَّ أُمَّنا ... تُلاقي الذي لاقوه مِنَّا لَمَلَّت

أي: فكيف بغير أُمِّنا.

وقد تقدمت الإشارةُ إلى هذا عند قوله تعالى: {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ} في هذه السورة، وكُنَّا أَحَلْنا عليه وعلى ما في هذه الآيةِ عند قوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ} الآيَةَ في سورة الأنعام.

والمعنى: لو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد، أي: في وقتِ ما تواعدتم عليه، لأنَّ غالِبَ أحوالِ المتواعِدَيْن أنْ لا يستويَ وَفاؤُهما بما تواعدَا عليه في وقتِ الوفاء به، أي: في وقتٍ واحد، لأنَّ التوقيتَ كان في تلك الأزمان تقريبًا يُقَدِّرونه بأجزاء النهار كالضحى والعصر والغروب، لا يَنضبط بالدرج والدقائق الفلكية، والمعنى: فبالأحرى وأنتم لم تتواعدوا، وقد أتيتم سواءً في اتحادِ وقتِ حُلولكم في العَدْوَتَين، فاعلموا أنَّ ذلك تيسيرٌ بقدر الله، لأنه قَدَّر ذلك لتعلموا أنَّ نصركم من عنده، على نحو قوله: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَّ رَمَى}.

وهذا غيرُ ما يقال في تقارُبِ حصول حالٍ لأناس: "كأنهم كانوا على ميعاد"، كما قال الأسود بن يَعْفُر يَرثي هلاكَ أحلافه وأنصاره:

جرتِ الرياحُ على محل ديارهم ... فكأنهم كانوا على ميعادِ

فإنَّ ذلك تشبيهٌ للحصول المتعاقِب. (التحرير والتنوير: 10/ 18 - 19)

فإذا كانت «لو» تُستعمَل على هذه الوجوه الثلاثة، فإنْ جَعَلْناها حقيقةً في البعض فقط، أو في كلِّ معنًى بخصوصه، لَزِمَ الاشتراكُ اللفظيُّ أو المجاز(141)، وهما على خلاف الأصل(142).

فالواجبُ أنْ تُجعَلَ حقيقةً في المعنى المشترَك بين مواردها(143)،

---

(141) يلزم الاشتراكُ اللفظي إذا جُعلتْ حقيقةً في كلِّ معنًى بخصوصه، ويلزم المجازُ إذا جُعلت حقيقةً في البعض فقط، فيلزم كونُها في البعضِ الآخر مجازا، وفي كلام المصنِّف لفٌّ ونشر مشوَّش.

(142) ونظيرُ هذا ما قرره الفخر الرازي في معنى حرف "مِن"، فإنَّ لفظةَ "مِن" تكون لابتداء الغاية، أي: في المكان اتفاقا، كقولك: "خرجت من البيت إلى المسجد"، وفي الزمان عند الكوفيين والمبرَّد وابن دُرُسْتَوَيْه، وصححه ابن مالك، واختاره أبو حيان، لكثرة وروده نَظْمًا ونثرا، كقوله تعالى: {مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ}، وتكون أيضا لتبيين الجنس، كقوله تعالى: {فَاجتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ}، وتكون أيضا للتبعيض، كقوله: "أخذت من الدراهم". وتُعرَف بصلاحيةِ إقامة البعضِ مقامَها. قال الفخر الرازي: والحقُّ عندي أنها للتبيين، لوجوده في الجميع، ألا ترى أنها بَيَّنَتْ في هذه الأمثلةِ مكانَ الخروج والمجتنَبَ والمأخوذَ منه، فتكون حقيقةً في القدر المشترك، لأنها إنْ كانتْ حقيقةً في كل واحدٍ لزم الاشتراكُ، أو في البعضِ خاصةً لَزِمَ المجاز، فتَعَيَّنَ ما قلناه. (نهاية السول: 1/ 344 – 345)

(143) ويكون صِدقُها على أعيانِ مواردها بطريق التواطؤ، وهو ضربٌ من الاشتراك المعنوي، قال التهانوي: الاشتراكُ في عُرْفِ العلماء – كأهل العربية والأصول والميزان – يُطلَقُ بالاشتراك على معنيين: أحدهما: كونُ اللفظِ المفرَدِ موضوعًا لمفهومٍ عامٍّ مشترَكٍ بين الأفراد، ويسمى اشتراكا معنويا، وذلك اللفظُ يسمى "مشتركا معنويا"، وينقسم إلى المتواطئ والمشكِّك. وثانيهما: كونُ اللفظ المفرد موضوعًا لمعنَيين معًا على سبيل البدل من غير ترجيح، ويسمى اشتراكا لفظيا، وذلك اللفظُ يسمى "مشتركا لفظيا". (كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 202)

وهو: تعليقُ أمرٍ بأمر، مع الدلالة على انتفاء الشرط(144).

ثم ثبوتُ الجزاء أو انتفاؤه يُعلَم من خصوص الموارد(145)، ولا يَدل اللفظُ عليه(146)،

---

(144) وقد تقدم أنَّ من العلماء من يزيد موضوعَها تنقيحًا، فيقصره على الربط والملازمة.

(145) الأصل: «المواد». تحريف. (عبدالرحمن) قلت: ليس التحريف متعيِّنا.

(146) وهذا الذي قرره ابن تيمية في معنى "لو" من دلالتها على انتفاء الشرط وعدم الدلالة على انتفاء الجواب أو ثبوته= هو ما ذكره المُرادي في معناها حيث قال في "الجنى الداني" : "لو" تدل على أمرين: أحدهما: امتناعُ شرطِها، والآخر: كونُه مستلزِمًا لجوابها. ولا تدل على امتناع الجواب في نفس الأمر ولا ثبوته. (الجنى الداني: 274) وتقدم كونُه لابن مالك.

وقد صوبه ابنُ هشام، وذكر أنه قولُ المحقِّقِين، فقد قال في "قواعد الإعراب" : والصوابُ أنها لا تعرُّضَ لها إلى امتناعِ الجواب ولا إلى ثبوته، وإنما لها تعرُّضٌ لامتناع الشرط، فإنْ لم يكنْ للجواب سببٌ سوى ذلك الشرطِ، لزم من انتفائه انتفاؤُه، نحو: "لو كانت الشمس طالعة، كان النهار موجودا"، وإن كان له سببٌ آخر، لم يلزم من انتفائه انتفاءُ الجواب ولا ثبوته، نحو: "لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا"، ومنه: "لو لم يخف الله لم يعصه". (الإعراب عن قواعد الإعراب: 85)

وقال في "المغني" : إنها تفيد امتناعَ الشرط خاصةً، ولا دلالةَ لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، ولكنه إنْ كان مساويًا للشرط في العموم، كما في قولك: "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا"، لَزِم انتفاؤه، لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاءُ مسبَّبه، وإن كان أعمَّ، كما في قولك: "لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا"، فلا يلزم انتفاؤه، وإنما يلزم انتفاءُ القدر المساوي منه للشرط، وهذا قولُ المحققين. (مغني اللبيب: 251 ، وانظر: شرح ابن الناظم على

الألفية: 504) وقوله (وإنما يلزم انتفاءُ القدر المساوي منه للشرط) أي: كضوء الشمس المخصوص. (الأمير على المغني: 1/ 206، والدسوقي على المغني: 1/ 362)

ثم إنَّ ابنَ هشام قد عقد البابَ السادس من "المغني" في التحذير من أمورٍ اشتهرتْ بين المُعْرِبين والصوابُ خلافُها، قال: وهي كثيرة، والذي يحضرني الآنَ منها عشرون موضعا: أحدُها: قولُهم في "لو": إنها حرفُ امتناعٍ لامتناع، وقد بيَّنَّا الصوابَ في ذلك في فصلِ "لو"، وبَسَطْنا القولَ فيه بما لم نُسْبَقْ إليه. (مغني اللبيب: 610)

ولهذا لما ذكر ابنُ حجر "لو" الامتناعيةَ في "شرح البخاري" قال: وقد أتقن القولَ في ذلك صاحبُ المغني. (انظر: فتح الباري: 12/ 95)

ثم قد رأيتَ ما في جوابِ ابن تيمية من التحقيق والتدقيق، والتأصيل والتفريع، من غير مراجعةٍ! وعلى بُعْدِ عهدٍ بما بلغه من كلام العلماء في الباب!

فحُقَّ لابنِ هشامٍ عند ذكره في "شرح الشذور" لما اختاره ابنُ تيمية في بعض المسائل أنْ يَنْعَتَه بـ "الإمام العلامة". (شرح شذور الذهب: 78)

(فائدة): قال القاضي الفاضل ابن فضل الله العمري: لما سافر ابنُ تيمية على البريد سنةَ سبعمائة وحَضَّ أهلَ مصرَ على الجهاد في سبيل الله، وأغلظ في القول للسلطان والأمراء، ثم رُتِّب له في مدة مقامه بالقاهرة في كل يوم دينارٌ وتحفة، وجاءته بُقْجَةُ قماشٍ، فلم يَقبل من ذلك شيئا، قال: وحضر عنده شيخنا أبو حيان، وكان عَلَّامةَ وقتِه في النحو، فقال: ما رأتْ عيناي مثلَ ابنِ تيمية، ثم مدحه أبو حيان على البديهة في المجلس فقال:

لما أتينا تقيَّ الدين لاحَ لنا ... داعٍ إلى الله فردٌ ما له وَزَرُ
على مُحَيَّاه مِن سِيما الأُلَى صَحِبوا ... خيرَ البرية نورٌ دونه القمرُ
حَبْرٌ تسربل منه دهره حِبْرًا ... بحرٌ تَقاذَفُ من أمواجه الدُّرَرُ
قام ابن تيمية في نَصْر شِرْعَتِنا ... مقامَ سَيِّدِ تَيْمٍ إذْ عَصَتْ مُضَرُ

فأظهر الحقَّ إذْ آثارُه دَرَسَتْ ... وأَخْمَدَ الشرَّ إذ طارتْ له الشَّرَرُ

كنا نُحدَّث عن حَبْرٍ يجيء فَها ... أنت الإمامُ الذي قد كان يُنتظرُ

قال: ثم دار بينهما كلامٌ فيه ذِكْرُ سيبويه، فقال ابن تيمية فيه كلامًا نافره عليه أبو حيان، وقطعه بسببه، ثم عاد مِن أكثر الناس ذمًّا له، واتخذه له ذنبا لا يُغفَر.

وقال الشيخ زين الدين ابن رجب في كتابه الطبقات عن هذه الأبيات: ويقال: إنَّ أبا حيان لم يَقُلْ أبياتا خيرا منها ولا أفحل انتهى.

وهذه القصة ذكرها الحافظ العلامة ابن كثير في تاريخه، وهي: أن أبا حيان تكلم مع الشيخ تقي الدين ابن تيمية في مسألةٍ في النحو، فقطعه ابنُ تيمية فيها وألزمه الحجة، فذكر أبو حيان كلامَ سيبويه، فقال ابن تيمية: يفشر سيبويه، أسيبويه نبيُّ النحو أرسله الله به حتى يكون معصوما، سيبويه أخطأ في القرآن في ثمانين موضعا لا تفهمها أنت ولا هو، قال: وكان ابن تيمية لا تأخذه في الحق لومةُ لائم، وليس عنده مداهنة، وكان مادحه وذامُّه في الحق عنده سواء. (الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية لمرعي الكرمي: 31 - 33)

(تنبيه) : حَمَلَ بدرُ الدين ابن مالك قولَ المعربين: ("لو" حرف امتناع لامتناع)، على أنَّ الجزاءَ المنتفيَ لانتفاء الشرط إنما هو القدرُ المساوي منه للشرط لا مطلقُ الجزاء، وعليه فعبارتُهم مطردةٌ لا نقضَ عليها بمواردِ عدم انتفاء الجواب، لأنَّ القدرَ المساوي منه للشرط منتفٍ لا محالة، وهذه صورةُ كلامه في شرح خلاصة والده، قال: وأما جوابُها: فإنْ كان مساويًا للشرط في العموم، كما في قولك: "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا"، فلا بد من انتفائه أيضًا، وإن كان أعمَّ من الشرط، كما في قولك: "لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودًا"، فلا بد من انتفاء القدر المساوي منه للشرط، ولذلك تَسمع النحويين يقولون: "لو" حرفٌ يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، أي: تدل على امتناع الجواب لامتناع الشرط، **ولا يريدون أنها تدل على امتناع الجوابِ مطلقًا**، لتخلُّفِه في نحو:

"لو ترك العبدُ سؤالَ ربِّه لأعطاه"، **وإنما يريدون أنها تدل على انتفاءِ المساوي من جوابها للشرط.** (شرح ابن الناظم: 504)

قال المرادي: وهو كلامٌ حَسَن. (الجنى الداني: 276)

وهو الوجهُ الثاني من الوجهين الذَين ذكرهما في تكملة شرح تسهيل والده، ويستقيم على كلٍّ منهما مشهورُ المعربين ويطرد، حيث قال: والوجه الثاني: أن يكون المرادُ أنَّ جوابَ "لو" ممتنعٌ لامتناع شرطه، وقد يكون ثابتًا لثبوت غيره، لأنها إذا كانت تقتضي نفيَ تاليها، واستلزامَه لتاليه، فقد دلتْ على امتناع الثاني لامتناع الأول، لأنه متى انتفى شيءٌ انتفى مساويه في اللزوم، مع احتمالِ أنْ يكون ثابتا لثبوت أمرٍ آخر، فيصح إذن أنْ يقال: "لو" حرفٌ يدل على امتناع الثاني لامتناع الأول، لأنه لا يقتضي كونَها تدل على امتناع الجواب على كلِّ تقدير، بل على امتناعه بامتناع الشرط المذكور، مع احتمال كونه ثابتًا لثبوت أمرٍ آخر، وغيرَ ثابت، لأنَّ امتناعَ شيءٍ لامتناع علةٍ، لا ينافي ثبوتَه لثبوتِ علةٍ أخرى، ولا انتفاءَه لانتفاء جميع عِلَلِه. (شرح التسهيل: 4/ 95 – 96)

فيكون قصدُه بالقدر المساوي للشرط من الجوابِ هو الجوابُ المرتَّبُ على الشرطِ المعلَّلُ به، وأما مطلقُ الجوابِ فلا يلزم انتفاؤه لأنه قد يوجَد لوجود علةٍ أخرى وملزومٍ آخر. وهو ظاهرٌ من تفسير الأمير للقدر المساوي للشرط من الجواب في قولك: "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا" بقوله (أي: كضوء الشمس المخصوص)، وعليه فيلزم من انتفاء طلوع الشمس انتفاءُ الضوء المرتَّب على طلوعها وهو ضوؤها المخصوص، أما مطلق الضوء فلا، لاحتمال وجود ملزومٍ له آخَرَ كالمصباح، فيوجد لوجوده.

وهذا المعنى الذي حَمَلَ عليه ابنُ الناظمِ كلامَ المعربين، واستحسنه المرادي، هو ما تقدم تقريرُه لابن السبكي في "منع الموانع"، وقد رأيتَ نقدَ السعد عليه، فلا تغفل.

(استطراد) : وأما الوجه الأول من الوجهين الذين ذكرهما بدر الدين ابن مالك في "تكملة شرح التسهيل"، فهو: أنْ يكون المرادُ أنَّ جوابَ "لو" ممتنعٌ لامتناع الشرط، غيرُ ثابتٍ لثبوت غيره،

مع أنَّ الغالبَ عليها في الاستعمال انتفاءُ الجواب، لِمَا قدَّمْتُه(147) مِن أنَّ انتفاءَ العلةِ يُشْعِر بعدم المعلول كثيرًا أو غالبًا.

بناءً على مفهومِ الشرط في عُرْفِ اللغة، لا في حكم العقل، فإنك إذا قلتَ: "إن قام زيد قام عمرو"، فهو دالٌّ في عُرْفهم على أنه إذا لم يَقم زيدٌ لم يقم عمرو، لأنَّ الأصلَ فيما عُلِّقَ على شيءٍ ألا يكونَ معلَّقًا على غيره، فجرى العرفُ على هذا الأصل، ولذلك فَهِمُوا عدمَ جواز القصر في السفر عند عدم الخوف في قوله تعالى: {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ}، وعلى هذا إذا قلت: "لو جئتني لأكرمتك"، فقد دلتْ "لو" على أنَّ المجيءَ مستلزمٌ للإكرام، وعلى أنه ممتنع، فيُفهم منه أنَّ الإكرامَ ممتنع أيضا، غيرُ ثابتٍ بوجه، كما يُفهَم مِن نفي شرطِ "إنْ" نفيُ جوابِه. (شرح التسهيل: 4/ 95)

وهذا قريبٌ جدا مما اختاره ابنُ تيمية من أغلبية انتفاءِ الجزاء لانتفاء الشرط، والقائلُ بالمفهوم لا يُنازع في كون دلالته أغلبيةً لا قطعية، كما تقدم في محله.

(147) حيث قال: (لَمَّا كان الغالب أنَّ العلةَ إذا انتفت انتفى معلولُها، إذ غالبُ الكلام يكون في نوعِ حكمٍ ليس له إلا علةٌ واحدة، وغيرُه من الأنواع قد عُلم أنه منتفٍ في ذلك المقام، صار هذا الغالبُ كأنه مِن جملة معناها، وليس هو من معناها في أصل وضعها، ولا في جميع موارد استعمالها).

إذا تحرر هذا، فنقول: «لولا» و«لو لم»، هي: «لو» مع حرفِ النفي، فلهذا قالوا: المثبَتُ بـ«لو» منتفٍ بـ«لولا» و«لو لم»، والمنتفي بـ«لو» مثبَتٌ(148) بـ«لولا» و«لو لم»(149).

وهذا أجودُ مِن قولِ مَن قال: المثبت بعد «لو» منتفٍ، والمنتفي بعدها مثبت(150)، والمثبت بعد «لولا» منتف، والمنتفي بعدها مثبت.

---

(148) في الأصل [منتفٍ] ، والصوابُ ما أثبتناه، وسيقول قريبا: (لأنَّ ما انتفى بـ «لو» ثبتَ بحرف النفي معها) اهـ . لأن نفيَ النفي إثبات. قال ابن عاشور: "لولا" حرفُ امتناعٍ لوجود، أي: تدل على امتناع جوابها لوجود شرطها، و"لو" حرفُ امتناعٍ لامتناع، أي: تدل على امتناع جوابها لامتناع شرطها، فحُكْمُ جوابَيهما واحد، وهو الامتناع، وإنما يختلف شرطاهما، فشرطُ "لو" منتفٍ، وشرطُ "لولا" مثبت. (التحرير والتنوير: 26/ 192)

(149) قال القرافي في "التنقيح" : "لولا" تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره، لأجل أنَّ "لا" نَفَتِ النفيَ الكائنَ مع "لو" فصار ثبوتا، وإلا فحُكْمُ "لو" لم ينتقض. ثم قال في "شرح التنقيح" : الأصلُ فيما تدخل عليه "لو" مما هو ثابتٌ في ظاهرِ اللفظ أنْ يكون منفيًّا في المعنى، فلما كان منفيا في المعنى، و"لا" حرفُ نفي، والنفيُ إذا دخل على النفي صار ثبوتا، فلا جَرَم كان اسمُ "لولا" وجودا، فقلنا: تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابُها لوجود غيره الذي هو اسمُها، ونفيُ جواب "لولا" يُحكَم على معناه بالنفي، وإن كان ظاهرُ اللفظِ يقتضي ثبوتَه، فهذا تقريرُ كونِ حكم "لو" لم ينتقض. (شرح تنقيح الفصول: 1/ 124 – 125)

(150) قال ابن هشام في "شرح القطر" : "لو" تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فإذا كان ما بعدها مثبَتًا كان منفيا نحو: "لو جاءني أكرمته"، وإذا كان منفيا كان مثبتا نحو: "لو لم يسئ لم أعاقبه". (شرح قطر الندى: 269)

فإنَّ «لو»(151) - كما قدمتُه - تَنفي الشرطَ(152)، ولا تنفي الجزاءَ إلا بتوسُّطِ الاستدلالِ على عدم العلة بعدم المعلول(153)، وهذه دلالةٌ عقلية لا لفظية، ولها شروطٌ، كما قدمتُه، و«لولا» و«لو لم» تقتضي ثبوتَ الشرطِ بعدَها(154)، وإنما يَنتفي الجزاءُ بتوسُّطِ ثبوتِ علته(155) التي هي المانع، كما سنبينه.

فإذا قيل: «لولا زيدٌ لجاء عمرو»(156)

---

(151) في الأصل: [لولا].

(152) فيلزم عدمُ ثبوتِه، قال البهاء السبكي: والمرادُ بعدم الثبوتِ عدمُ ثبوتِ ما دخلتْ عليه، نفيًا كان أم إثباتا، فإنَّ "لو" تَقْلِبُ الإثباتَ نفيًا وبالعكس. (عروس الأفراح: 1/ 354)

وقال أبو البقاء الكفوي: في "التسديد" : كلمةُ "لو" أينما دخلتْ كان المرادُ من النفيِ الإثباتَ، ومن الإثباتِ النفيَ، فكان النفيُ في المنفيِّ والإثباتُ في المثبَتِ صوريًّا لا معنويا، فإنَّ معنى قولِك مثلًا: "لو لم تكن الحركةُ موجودةً في هذا المحل لما وُجِد التحرك فيه"، أي: الحركةُ موجودة فيه، فلذلك وُجِد التحرك فيه، وكذلك في صورة الإثبات، وهي: "لو كانت الحركةُ قائمةً في هذا المحل لكان التحرك موجودا"، أي: الحركة غير قائمة فيه، فلذلك لم يوجد التحرك فيه. (الكليات: 786)

(153) كان الظاهر أنْ يقول: (إلا بتوسُّط الاستدلالِ على عدم المعلول بعدم العلة)، لأنَّ الشرطَ علةٌ والجزاء معلول.

(154) قال عبد العزيز البخاري: "لولا" لامتناع الشيء لوجود غيره، زِيدتْ على "لو" كلمةُ "لا" لتُخرجه من امتناع الشيء لامتناع غيره، **وتُسمى "لا" هذه المُغَيِّرَةَ لمعنى الحرف**. (كشف الأسرار: 2/ 197)

(155) أي: علةِ انتفاءِ الجزاء.

(156) في الأصل: [لولا جاء زيدٌ لجاء عمرو]، والمثبت أقوم، لأمرين:

الأول: أنَّ مقتضَى المقابَلةِ أنْ يكون مدخولُ "لولا" هو نفسه في المثالين، ثم يكون مرةً سببًا لثبوت الجزاء، ومرةً لانتفائه.

والثاني: أنَّ المشهورَ اختصاصُ "لولا" الامتناعيةِ بالجملة الاسمية، قال الشاطبي: إنَّ الجملةَ الفعليةَ لا تقع بعد "لولا" ولا "لوما"، فلا يقال: "لولا قمتَ لأكرمتُك"، وإنْ جاء مِن ذلك شيءٌ فمحفوظٌ، محلُّه الشعر، نحو ما أنشده السِّيرافي من قول الجموح أخي بني ظَفَر، مِن سُلَيْم بن منصور:

لا دَرَّ دَرُّكِ إنِّي قد رميتُهُمُ ... لولا حُدِدْتُ ولا عُذْرَى لَمَحْدُودِ

أي: لولا الحدُّ والحرمان، وقال الآخر:

ألا زعمتْ أسماءُ أنْ لا أُحِبُّها... فقلت بلى لولا ينازعني شغلي

أي: لولا منازعةُ الشغل. (المقاصد الشافية: 6/ 197 – 198 ، وانظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 2/ 460 ، وشرح المفصل لابن يعيش: 1/ 241 - 242)

قال ابن مالك في "التسهيل" : وقد يلي الفعلُ "لولا" غيرَ مُفْهِمَةٍ تحضيضًا، فتُؤَوَّل بـ"لو لم"، أو تُجعل المختصةَ بالأسماءِ والفعلُ صلةَ "أنْ" مقدَّرةً اهـ ، قال ابن عقيل: يشير بهذا إلى تأويلِ ما استشهد به الكِسائي على ما ذهب إليه مِن أنَّ المرفوعَ بعد "لولا" الامتناعيةِ مرفوعٌ بفعلٍ مضمَر، لظهوره في قوله:

ألا زعمتْ أسماءُ أنْ لا أُحِبُّها... فقلت بلى لولا ينازعني شغلي

وقوله:

لا دَرَّ دَرُّكِ إنِّي قد رميتُهُمُ ... لولا حُدِدْتُ ولا عُذْرَى لَمَحْدُودِ

والتأويلُ هو: أنَّ "لو" حرفُ امتناعٍ لامتناع، و"لا" نافيةٌ بمعنى "لم"، أي: لو لم ينازعني، ولو لم أُحَد، و"لا" قد نُفي بها الماضي، نحو: {فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى}، أي: لم يتصدق ولم يصل. أو "لولا" حرفُ امتناعٍ لوجود، وما بعدها مبتدأٌ بإضمارِ "أنْ"، أي: لولا أنْ ينازعني، ولولا أنْ حددت، ولَمَّا

أفاد تعلُّقَ الثاني بعدم الأول، وثبوتَ الأول(157)، فلو قيل: «لولا زيدٌ لما جاء عمرو»(158) أفاد تعلُّقَ عدمِ الثاني بعدم الأول، وثبوتَ الأول، فأفاد شيئين:

أحدهما: أنَّ عدمَ الأولِ سببٌ لوجود الثاني أو عدمِه(159).

حُذِفت، بطل عملُها في (ينازعني)، فارتفع، كما بطل في: "تسمع بالمعيدي خير من أن تراه". (المساعد على تسهيل الفوائد: 3/ 224 – 225 ، وانظر: شرح التسهيل لبدر الدين ابن مالك: 4/ 114 – 115 ، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد لناظر الجيش: 2/ 901 - 902)

ثم الاضطرابُ الواقع في المثال المقابل من المطبوع، كما ستراه، شجعني على ما صنعت في هذا المثال.

(157) لأنَّ نفيَ النفيِ إثبات. قال ابن السبكي: الدَّوْرُ والجمعُ بين النقيضين وتحصيلُ الحاصل محالٌ، ونفيُ النفيِ إثباتٌ، ولازمُ النقيضين واقعٌ= مَن نازع في شيءٍ من هذه القواطعِ فهو مصابٌ في عقله. (الأشباه والنظائر: 2/ 64)

(158) في الأصل: [لولا زيدٌ لجاء عمرو]. والمثبت هو المناسب لقوله (أفاد تعلُّقَ عدمِ الثاني بعدم الأول)، وإلا لكان المتعلِّقُ في المثالين واحدا، مع قوله في الأول (أفاد تعلُّقَ الثاني بعدم الأول) لا عدم الثاني بعدم الأول.

(159) قال سيبويه في الكتاب: "لولا" و"لوما" هما لابتداءٍ وجواب، فالأولُ سببُ ما وقع وما لم يقع. قال السيرافي في شرحه: يريد أنك تقول: "لولا زيدٌ لأكرمتُك"، فزيدٌ سببُ أنه لم يكرمه، وتقول: "لولا زيد لم أكرمك"، فزيدٌ سببُ كرامتِه، والثاني الذي هو الجوابُ إنْ كان منفيًّا في اللفظ فهو موجَبٌ في المعنى، وإن كان موجَبا في اللفظ فهو منفيٌّ في المعنى. (شرح الكتاب للسيرافي: 5/ 111)

وثانيهما: أنَّ ذلك العدمَ(160) غيرُ حاصل(161).

فهو معنى «لو» بعَينه(162)،

---

(160) وهو عدم الأول.

(161) لذلك جعل كِلا المثالين مفيدًا لثبوت الأول، لأنَّ نفيَ النفيِ إثباتٌ كما قلنا.

(162) ولذلك صرح القرافي - كما تقدم قريبا - بكون "لو" لا ينتقض حكمُها إذا اقترنتْ بـ"لا".

وتقدم تصريحُ السعد بذلك أيضا، عند كلامِه في مجيء ("لو" للدلالة على أنَّ الجزاءَ لازمُ الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلِّم، وذلك إذا كان الشرطُ مما يُستبعَد استلزامُه لذلك الجزاء، ويكون نقيضُ الشرط أنسبَ وأليق باسنلزام ذلك الجزاء، فيَلزم استمرارُ وجودِ ذلك الجزاء على تقدير وجودِ الشرط وعدمه، فيكون دائما)، وجَعْلِه: "لو لم تكرمني لأثنيتُ عليك"، مثلَ: "لولا إكرامُك إياي لأثنيت عليك"، يعني أُثني عليك على تقدير عدم الإكرام، فكيف على تقدير وجوده؟ إذ لا فرقَ في المعنى بين "لولا" و"لو" الداخلة على النفي.

وقد كتب عليه السيد ما نصُّه: هذا إنما يتأتَّى على مذهب الكِسائي، حيث زعم أنَّ الاسمَ الواقعَ بعد "لولا" فاعلٌ لفعلٍ مقدَّر، كما في قوله: "لو ذاتُ سوارٍ لَطَمَتْنِي"، واستغربه بعضُهم قائلًا: إنَّ الظاهرَ منها أنها "لو" التي تفيد امتناعَ الأول لامتناع الثاني، دخلتْ على "لا" فتبقى بعد دخولها عليها على اقتضاء الفعل، ومعناها مع "لا" باقٍ أيضا على ما كان، كما يبقى مع سائر حروف النفي، فمعنى: "لولا عليٌّ لهلك عمر" : "لو لم يوجد عليٌّ لهلك عمر"، فينتفي الأول، أعني: انتفاءَ وجود عليٍّ رضي الله عنه، لانتفاء هلاك عمر، وانتفاءُ الانتفاءِ ثبوتٌ. ومِن ثمةَ كانت "لولا" مفيدةً ثبوتَ الأولِ وانتفاءَ الثاني، كإفادة "لو" في قولك: "لو لم تأتني لشتمتك"، فعلى هذا يكون قولُك: "لولا إكرامُك لأثنيتُ عليك" بمعنى: "لو لم يوجد إكرامُك لأثنيت"، فيُفهَم أنَّ الثناءَ لازمٌ لعدم الإكرام الذي لزومُه لنقيضه أولى، فيلزم استمرارُه على تقديرَي الإكرامِ وعدمِه.

إلا أنك تَجْعَلُ المثبَتَ هناك مُنتفيا هنا(163).

وأما على مذهب البصريين القائلين بأنَّ "لولا" كلمةٌ برأسها، ليست "لو" الداخلةَ على "لا"، ولو كانت إياها لوجب إذا حُذِف فعلُها وجوبًا أنْ يؤتى بمفسِّر، كما إذا حُذف الفعلُ بعد "لو" وجوبا، وبأنَّ المرفوعَ بعدها مبتدأٌ خبرُه "موجود" أو "حاصل". فالمتبادر من المثال المذكورِ أنَّ وجودَ الإكرامِ مانعٌ من وجود الثناء، فكيف يُفهَم استمرارُه على تقديرَي الإكرامِ وعدمه؟ وأما قولُك: "لو لم تكرمني لأثنيت"، فيدل على أنَّ وجودَ الثناء لازمٌ لعدم الإكرام، فيكون لازما للإكرام أيضا ومستمرا حالَ الإكرام وعدمِه. (حاشية المطول: 204 ، وانظر: شرح الرضي على الكافية: 1/ 274 – 275 ، والأطول: 1/ 478 – 479)

قال السيالكوتي: خلاصةُ كلامِه: أنه إذا كانت "لولا" مركبةً من "لو" وحرفِ النفي، كان معنى التعليقِ باقيًا فيه، فيفيد استمرارَ الجزاءِ على تقدير وجودِ الشرط وعدمه إذا كان تعلُّقُه بالشرط مستبعَدًا، وأما إذا كانت كلمةً برأسها كان معناها أنَّ وجودَ الأول مانعٌ عن تحقُّق الثاني، فلا يفيد استمرارَه. وقولُه (وأما قولك الخ) يعني أنه فرق بين "لولا" و"لو لم"، فإنه مركب من "لو" و"لم" قطعًا، فهي تدل على التعليق، فتفيدُ استمرارَ الجزاء في المثال. (حاشية المطول: 278)

(163) فالحاصلُ بناءً على ما اختاره ابن مالك وابن هشام في التعبير عن معنى "لو" : أنها حرفٌ يقتضي امتناعَ ما يليه، وهو فعلُ الشرط: مثبَتًا كان أو منفيا، ويقتضي استلزامَه – أي: فعلِ الشرط – لتاليه، وهو جوابُ الشرط: مثبتا كان أو منفيا، فالأقسامُ أربعة، لأنهما: 1 – إما مثبتان، نحو: لو جاءني زيد أكرمته، 2 – أو منفيان، نحو: لو لم يجئ زيد ما أكرمته، 3 – أو الأول مثبَت والثاني منفي، نحو: لو قصدني ما خيبته، 4 – أو عكسه، نحو: لو لم يجئني عتبت عليه. (موصل الطلاب: 240 ، والمحلي مع العطار: 1/ 452) وتقدم أن ابن هشام في "المغني" قد استدرك على ابن مالك قيدَ (في الماضي)، فقال: فإذا قيل: "لو" حرفٌ يقتضي في الماضي امتناعَ ما يليه واستلزامَه لتاليه، كان ذلك أجودَ العبارات اهـ .

ومعلومٌ أنَّ عدمَ الأولِ إذا كان سببًا لوجود الثاني أو انتفائِه، فانتفاءُ العدمِ هو انتفاءُ العلة، وانتفاءُ العلة ينتفي معها المعلولُ إلا أنْ تَخْلُفَه علةٌ أخرى.

فقولُ عمرَ رضي الله عنه: «لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه» موضوعُ هذا اللفظِ: أنَّ عدمَ الخوفِ في حقه لو فُرِضَ، كان مستلزِمًا لعدم المعصية، وأنَّ هذا العدمَ(164) منتفٍ، لوجودِ ضدِّه، وهو الخوف.

فيفيد الكلامُ فائدتين:

أحدهما(165): أنه خائفٌ لله، لأنَّ ما انتفى بـ «لو» ثبت بحرف النفي معها(166).

والثاني: أنَّ هذا الثابتَ في حقه، وهو الخوفُ، لو فُرِضَ عدمُه، لكان مع هذا العدم لا يَعصي الله، لأنَّ تَرْكَ المعصيةِ له قد يكون لخوفِ الله، وقد يكون لأمرٍ آخر: إما لنزاهةِ الطبع، أو إجلال الله، أو الحياء منه(167)، أو لعدم المقتضي إليها، كما كان يقال عن سليمانَ التيمي: «إنه كان لا يُحسن أنْ يعصيَ اللهَ عز وجل»(168).

---

(164) أي: عدم الخوف.

(165) كذا في الأصل، من باب الحمل على معنى شيئين. (عبدالرحمن)

(166) لأن نفي النفي إثبات.

(167) قال ابن تيمية: قد يقوم بالقلب مِن محبة الله ما يدعوه إلى طاعته، ومن إجلاله والحياء منه ما ينهاه عن معصيته، كما قال عمر رضي الله عنه: "نعم العبد صهيبٌ، لو لم يخف الله لم يعصه"، أي: هو لم يَعصه ولو لم يَخَفْهُ، فكيف إذا خافه، فإنَّ إجلالَه وإكرامَه لله يمنعه من معصيته. (مجموع الفتاوى: 10/ 64)

(168) قاله حماد بن سلمة. أخرجه أبو القاسم البغوي في «الجعديات» (1310)، وأبو الفضل الزهري في حديثه (202)، وأبو نعيم في «الحلية» (3/ 28). وقاله كذلك سفيان بن عيينة في محمد بن

فقد أخبرَنا عنه(169) أنَّ عدمَ خوفِه، لو فُرِضَ موجودا، لكان مستلزمًا لعدم معصيةِ الله، لأنَّ هذا العدمَ(170) يُضاف إلى أمورٍ أخرى: إما عدم مُقتضٍ أو وجود مانع، مع أنَّ هذا الخوفَ حاصل.

وهذا المعنى يَفهمه مِن الكلام كلُّ أحدٍ صحيح الفطرة، لكنْ لَمَّا وقع في بعض القواعد اللفظية والعقليةِ نوعُ توسُّعٍ: إما في التعبير وإما في الفهم، اقتضى ذلك خَلَلًا إذا بُني على تلك القواعدِ المحتاجَة إلى تتميم.

فإذا كان للإنسان فهمٌ صحيح، رَدَّ الأشياءَ إلى أصولها، وقرَّرَ الفِطَرَ على معقولها، وبَيَّنَ حُكْمَ تلك القواعد وما وقع فيها مِن تَجَوُّزٍ أو توسع، فإنَّ الإحاطةَ في الحدود والضوابط عسيرٌ عزيز.

ومَنشأُ الإشكالِ أَخْذُ كلامِ بعض النحاة مُسَلَّمًا: أنَّ المنفيَّ بعد «لو» مثبَت، والمثبت بعدها منفي، وأنَّ جوابَ «لو» منتفٍ أبدا، وجوابَ «لولا» ثابتٌ أبدا، وأنَّ «لو» حرفٌ يَمتنع به الشيءُ لامتناع غيره، و «لولا» حرفٌ يدل على امتناعِ الشيء لوجود غيره، مطلقا.

فإنَّ هذه العباراتِ إذا قُرِن بها «غالبا» كان الأمرُ قريبا(171)،

سُوقة. أخرجه الدِّينَورِي في «المجالسة» (324)، ومن طريقه ابنُ جماعة في مشيخته (594). (عبدالرحمن)

(169) أخبرنا عمر عن صهيب رضي الله عنهما. (عبدالرحمن)

(170) أي: عدم المعصية.

(171) كما قال ابن مالك في "شرح الكافية" : "لو" **في الغالب** تدل على امتناعٍ لامتناع. (شرح الكافية الشافية: 3/ 1644 ، وانظر: المكودي مع ابن الحاج: 2/ 173)

وأمَّا أنْ يُدَّعَى أنَّ هذا مقتضَى الحرفِ دائما، فليس كذلك(172).

بل الأمرُ كما ذكرناه مِن أنَّ «لو» حرفُ شرطٍ يدل على انتفاء الشرط:

فإنْ كان الشرطُ ثبوتيا، فهي «لو» محضةً.

---

(172) ولهذا لما ذكر في "المغني" القولَ بأنها تفيد امتناعَ الشرطِ والجوابِ جميعًا، وأنه القولُ الجاري على ألسنة المُعْرِبِين، ونَصَّ عليه جماعةٌ من النحويين، قال: وهو باطلٌ بمواضعَ كثيرة. (مغني اللبيب: 251 وقد ذكر طرفًا من تلك المواضع، وانظر: الجنى الداني للمرادي: 272 - 274) وقال في موضع لاحق: وقد اتضح أنَّ أفسدَ تفسيرٍ لـ"لو" قولُ مَن قال: حرفُ امتناعٍ لامتناع. (المغني: 253)

لكن لو حُمِل قولُ المُعْربين على كونِه أغلبيًّا كما صرح ابنُ مالك لم يكن باطلا، بل قريبا كما قال ابنُ تيمية، ولهذا لما ذكر الكافيجي أنَّ دلالةَ "لو" بالالتزام على امتناع الجواب بامتناع الشرط هي غالِبُ ما تُستعمَل له في اللغة، قال: فعليه يُحمَل قولُ أكثرِ النحاة. (شرح قواعد الإعراب: 411) ولما بيَّن عباس حسن خطأَ ما شاع على ألسنة المعربين بأنَّ امتناعَ الشرط لا يستلزم امتناعَ الجواب، قال: إلا إنْ كان غرضُهم أنَّ ذلك الامتناعَ هو الكثيرُ الغالب. (النحو الوافي: 4/ 493) وقد قال الأمير على المغني: قوله (وهو باطل الخ) الحقُّ أنه صوابٌ، نظرًا لأصلِ "لو"، وما أورده المصنِّفُ (يعني مما امتنع فيه الشرطُ دون الجواب)، مما خرج عن الأصل لدليل. (الأمير على المغني: 1/ 205 ، ونحوه في الدسوقي على قول المغني (أفسد تفسير) : 1/ 365) وقد صرح المحلي بأنَّ هذا هو مرادُهم فقال: ومرادُ المعربين أنَّ انتفاءَ الشرط والجواب هو الأصل، فلا ينافيه ما سيأتي في أمثلةٍ مِن بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط. قال زكريا الأنصاري: أشار به إلى أنَّ هذا القولَ صحيحٌ نظرا للأصل، فلا ينافيه ما خرج عنه مما قاله. (المحلي مع العطار: 1/ 452 ، والآيات البينات: 2/ 243)

وإنْ كان الشرطُ عدميا(173) مثل «لولا» و«لو لم»، دلت(174) على انتفاء هذا العدم(175) بثبوتِ نقيضه، فيقتضي أنَّ هذا الشرطَ العدميَّ مستلزمٌ لجزائه، إنْ وجودًا وإنْ عدما(176)، وأنَّ هذا العدمَ(177) مُنتفٍ.

وإذا كان عدمُ شيءٍ سببا في أمرٍ، فقد يكون وجودُه سببا في عدمه، وقد يكون وجودُه أيضا سببا في وجوده(178)، بأن يكون الشيءُ لازما لوجود الملزوم ولعدمه(179)، والحكمُ ثابتًا مع العلةِ المعيَّنة ومع انتفائها لوجودِ علةٍ أخرى(180).

---

(173) والمراد بالثبوتي والعدمي هنا ما كان من جهة اللفظ لا المعنى، بدليل قوله عَقِبَه (مثل «لولا» و«لو لم»)، وكذا قال ابن القيم في أثناء بحث مدلول "لو" : ونعني بالثبوت والنفي هنا الصوريَّ اللفظيَّ لا المعنوي. (بدائع الفوائد: 1/ 97) وتقدمت الإشارة إليه.

(174) أي: لو.

(175) الذي هو الشرط.

(176) أي: سواء كان الجزاء وجوديا أو عدميا.

(177) الذي هو الشرط.

(178) كما في أثر عمر، فإنَّ عدم الخوف جُعل سببا لعدم المعصية مع أنَّ الخوفَ أيضا سببٌ لعدم المعصية، بل هو أولى بالسببية.

(179) فعدم المعصية لازم لوجود الخوف ولعدمه، إذ هو متحقق على كل حال.

(180) فيثبت عدم المعصية مع الخوف، ومع عدمه لوجود علة أخرى كالإجلال والتعظيم والمحبة ونحوها مما يحجز عن المعصية ويستلزم عدمَها.

أجارني الله وإياكم من معاصيه، ووفقني وإياكم لما يُرْضيه، وهذا آخر ما قيدته تعليقًا على جواب الإمام العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى وأجزل له المثوبة، وقد فرغتُ من تبييضه فجرَ الجمعة 27 من ذي الحجة سنة 1442 (يوافقه: 6/ 8/ 2021)، ولتكن هذه الإبرازة الأولى، راجيا من الله

وإذا عرفتَ أنَّ مفهومَها اللازمَ لها إنما هو انتفاءُ الشرط، وأنَّ فَهْمَ نفيِ الجزاء منها ليس أمرا لازما، وإنما يُفهم باللزوم العقلي أو العادة الغالبة، وعَطَفْتَ على ما ذكرتُه من المقدمات، زال الإشكالُ بالكلية.

وقد كان يمكننا أنْ نقول: إنَّ حرفَ «لو» دالةٌ على انتفاء الجزاء، وقد تدل أحيانا على ثبوته، إما بالمجاز المقرون بقرينةٍ أو بالاشتراك، لكن جَعْل اللفظِ حقيقةً في القدر المشترك أقربُ إلى القياس، مع أنَّ هذا إنْ قاله قائلٌ كان سائغًا في الجملة، فإنَّ الناسَ ما زالوا يختلفون في كثيرٍ من معاني الحروف هل هي مقولةٌ بالتواطؤ أو بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز؟

وإنما الذي يجب أنْ يُعتقَد بطلانُه: ظَنُّ ظانٍّ ظَنَّ أنْ لا معنى لـ «لو» إلا عدمُ الجزاء والشرط، فإنَّ هذا ليس بمستقيمٍ البتة.

والله سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسَلَّمَ تسليما كثيرا، ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين، وحَسْبُنا الله ونعم الوكيل.

تعالى النفع لمن قرأ، وأسأله سبحانه أن يغفر لي وللمسلمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.